

DIE GOTTESIDEE DER WISSENSCHAFTSLEHRE
J. G. FICHTE

Günther Storck

München 1976

DIE GOTTESIDEE DER WISSENSCHAFTSLEHRE J.G. FICHTES

Darstellung des Absoluten und Entfaltung der
Relevanz der Wissenschaftslehre in der Erör-
terung theologischer Grundfragen

I n a u g u r a l - D i s s e r t a t i o n

zur Erlangung des Doktorgrades des
Fachbereichs Katholische Theologie
der

Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Günther Storck

M ü n c h e n
1 9 7 6

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1976 vom Fachbereich Katholische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Sie wurde für den Druck geringfügig verändert.

Mein vorzüglicher Dank gilt dem Referenten, Herrn Prof. Dr. L. Scheffczyk, der auf Grund seines Interesses für die Theologie und Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts die Anregung zu dieser Arbeit gab. Durch eine langjährige Beschäftigung als Assistent am dogmatischen Seminar gab er mir freundlicherweise die Gelegenheit, die schwierige Materie zu behandeln. Außerdem möchte ich Herrn Prof. Dr. R. Lauth besonders danken, der trotz großer Belastung das Korreferat übernommen hat. Ohne die Erkenntnisse, die ich in Vorlesungen und Seminaren aus seiner großartigen Durchdringung der Problematik des sogenannten Idealismus und der von ihm konzipierten systematischen Darstellung der Philosophie gewonnen habe, wäre die Bearbeitung der Thematik nicht möglich gewesen.



INHALTSVERZEICHNIS

Literaturverzeichnis	V
Einleitung	1
A: Einführung: <u>Die Bedeutung und Unentbehrlichkeit der Beschäftigung mit dem Idealismus für die wissenschaftliche Theologie ..</u>	1
1) Historische Gründe für die Beschäftigung mit dem Idealismus	1
a) Der Einfluß des Idealismus auf aktuelle Fra- gestellungen	1
b) Die einseitige Rezeption des Idealismus in der Geschichte	2
2) Sächliche Motive	8
a) Das wissenschaftliche Grundanliegen: Die Konzeption einer "philosophia prima"	8
b) Die Begründung des einzelwissenschaftlichen Erkennens	11
c) Die Grundlegung des ersten "Gegenstandes" der Theologie	13
d) Die Bedeutung der Metaphysik für die Konsti- tution einer wissenschaftlichen Theologie ...	22
e) Die Notwendigkeit einer kritischen Neubestim- mung des Verhältnisses von Glaube und Wissen	23
B: Vorbemerkung zur thematischen Aufgliederung	30
ERSTER TEIL: <u>Historische Positionen der Wissenschafts- lehre in der Konzeption des Gottesbe- griffs</u>	
C: Das Problem des Grundsatzes der Philosophie	34
1.) Der philosophiehistorische Status in der Dis- kussion um eine wissenschaftliche Philosophie	34
2.) Die Fichtesche Widerlegung eines Skeptikers: Die "Aenesidemus-Rezension"	36

3.) Die Schrift über den "Begriff der Wissens- schaftslehre"	43
a) Die Artikulation des Begriffs der Wissen- schaft	43
b) Die Konzeption des Begriffs einer "Wissen- schaft der Wissenschaft"	50
c) Der "Grundsatz" der Wissenschaft der Wis- senschaft	52
4.) Die erste Wissenschaftslehre: Die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"	56
5.) Das "Absolutum" der "Grundlage" und die Aporie in der Gottesvorstellung	61
D: Die Gottesvorstellung in den Schriften der Zeit des sogenannten "Atheismusstreites"	68
1.) Historische Bemerkungen zur Entstehung der Schrift "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung"	68
2.) Die Darstellung des Skeptikers Forberg: Der Glaube des "Als-ob"	70
3.) Die Religionskonzeption Kants	74
a) Der Ansatz bei der Philosophie der prakti- schen Vernunft	74
b) Die Lehre von den Postulaten: Freiheit, Un- sterblichkeit, Gott	77
c) Explikation des philosophischen Begriffes des Postulates	80
d) Die Begründung der Theorie der Postulate ..	84
e) Kritik der Postulatenlehre und des Begrif- fes Gottes als "Exekutor des Sittengesetzes" ..	89
f) Der Vernunftglaube als Gegensatz zu einem Offenbarungsglauben	95
4.) Die Position Fichtes: Die Offenbarung des Sit- tengesetzes und die Konzeption Gottes als Ord- nung der sittlichen Realisierung	98

5.) Kritik und Würdigung der Position Fichtes im "Atheismusstreit".	124
ZWEITER TEIL: <u>Die systematische Konzeption der Gottes-</u> <u>tesidee in der Wissenschaftslehre aus</u> <u>dem Jahre 1804 (Zweite Fassung)</u>	
E: Einführung in das Philosophieren	140
1.) Historische Vorbemerkungen zur Veröffentlichung der "Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1804	140
2.) Das Problem des Anfangs	143
a) Die Zirkelstruktur des Erkennens	143
b) Die absolute Voraussetzung: Die Idee der Wahrheit	147
c) Die Existenz der Wahrheit	151
d) Die Wahrheit in der Behauptung	154
e) Die Forderung der Wahrheit	161
f) Der Bezug von Denken und Leben	171
g) Die geforderte Aufmerksamkeit	184
h) Fehlkonzeptionen des philosophischen Aktes	190
F: Der Vollzug der Wissenschaft der Wissenschaft	195
1.) Die Prolegomena: Der Begriff der Wissenschaftslehre	195
a) Der Begriff der Philosophie	195
b) Die Gottesvorstellung (das Absolutum) des Realismus	206
c) Die transzendente Position Kants	210
d) Kritik des Transzendentalismus Kants	216
e) Durchgeführte Reflexion des Begriffs der "Wissenschaftslehre"	225
f) Erläuterung zum Wesen der "Wissenschaftslehre"	238
2.) Der Vollzug der Wissenschaft der Wissenschaft	251
a) Das Begreifen des Unbegreiflichen	251

b) Die Position des Lichtes	262
o) Die Transimmanenz des Lichtes	269
d) Die Transzendenz des Lichtes	290
e) Die Bedingtheit des Begriffes	292
f) Die Konzeption des Absoluten	301
a) im niederen Idealismus	301
b) im niederen Realismus	302
g) Die Position des Ansich	304
a) Der höhere Realismus	306
b) Der höhere Idealismus	307
h) Exkurs I: Das Absolutum in der Philosophie K.L. Reinholds	315
i) Der Idealismus als absolute Möglichkeit ...	325
k) Exkurs II: Das Absolutum im Identitätssy- stem Schellings	330
l) Die Position des Absoluten als Gottesidee	344

DRITTER TEIL: Das Absolute nach der Position der Wis-
senschaftslehre in seinem Bezug zu theo-
logischen Einzelthemen

G: Gott und die prinzipielle Offenbarung Gottes	357
H: Die prinzipielle Offenbarung Gottes und die kon- krete Offenbarung	383
J: Die Erfassung der Einheit (des Wesens) Gottes in der Offenbarung der Trinität der göttlichen Per- sonen	402

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

I. Quellen:

J.G. Fichte:

- AA J.G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- SW (I-VIII) Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Hrsg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-46.
- NW (I-III) Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Hrsg. von I.H. Fichte, Bonn 1834.
- M (I-VI) Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hrsg. von F. Medicus, Darmstadt 1962.
- Joh. Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften, Bd.II (Hrsg. v. H. Jacob), Berlin 1937.
- W.L. Joh. Gottl. Fichte. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Gereinigte Fassung herausgegeben von R. Lauth und J. Widmann unter Mitarbeit von Peter Schneider. Hamburg 1975 (Philosophische Bibliothek Band 284).
- Schulz J.G. Fichte Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, gesammelt und herausgegeben von H. Schulz. 2 Bde. Leipzig 1925.
- Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, herausgegeben von J.G. Fichte u. F.J. Niethammer, Bd.VIII, Jena und Leipzig 1798.

G.W.F. Hegel: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg 1962

(= Philosophische Bibliothek, (PhB), Bd.62a).
Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, Hamburg 1962 (PhB 62b).

Phänomenologie des Geistes (Hrsg. von Joh. Hoffmeister), Hamburg ⁶1952 (PhB 114).

Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Hrsg. von G. Lasson), Hamburg 1966 (PhB 59).

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 (Hrsg. von F. Nicolini und O. Föggeler), Hamburg 1975 (PhB 33).

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Hrsg. von Joh. Hoffmeister), Leipzig 1944 (PhB 166).

Briefe von und an Hegel (Hrsg. von Johannes Hoffmeister), Bd.I, Hamburg 1952.

Fr.H. Jacobi: Werke (I-VI) (Hrsg. von F. Roth und F.Köppen)
Leipzig 1825 (Reprografischer Nachdruck
Darmstadt 1968).

I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (Hrsg. von R. Schmidt), Hamburg 1956 (PhB 37a).
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Hrsg. von K. Vorländer), Hamburg 1957 (PhB 41).

Kritik der praktischen Vernunft (Hrsg. von K. Vorländer), Hamburg 1959 (PhB 38).

Kritik der Urteilskraft (Hrsg. von K. Vorländer), Hamburg 1963 (PhB 39a).

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (Hrsg. und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann), Leipzig 1927 (PhB 39b).

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Hrsg. von K. Vorländer), Hamburg 1956 (PhB 45).

C.L. Reinhold: Briefe über die Kantische Philosophie, Erster Band, Leipzig 1790.

Über das Fundament des menschlichen Wissens nebst Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens, Jena 1791.

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag-Jena 1789.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790.

Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts. Hefte I-VI, Hamburg 1801-1803.

Rezension des "Systems des transzendentalen Idealismus" von Fried.Wilh.Joseph Schelling: "Allgemeine Literatur-Zeitung" vom Mittwoch, 13. August 1800 (Nr.231), Coll. 361-366; (Nr.232), Coll. 369-376.

Fr.W.J. Schelling: Schellings Werke (Hrsg. von Manfred Schröter), München 1927.

Kritisches Journal der Philosophie I/II. Hrsg. von Fr.Wilh.Joseph Schelling und G. Wilh.Fr. Hegel, Tübingen 1802/3 (Reprografischer Nachdruck Hildesheim 1967).

Zeitschrift für spekulative Physik. Hrsg. von F.W.J. Schelling, Jena und Leipzig 1800 - 1801 (Reprografischer Nachdruck Hildesheim 1969).

B. Spinoza: Ethik, Werke, Bd.2 (Hrsg. von K. Blumenstock), Darmstadt 1967.

II. Sekundärliteratur:

- Adam, Herbert, Karl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel, Heidelberg 1930.
- Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen³1975.
- Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973.
- Alquié, Ferdinand, Descartes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Balthasar, Hans Urs v., Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1962.
- Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik, I, 1, München 1932.
- Die kirchliche Dogmatik, II, 1, Zürich³1948.
- Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich³1966.
- Baumanns, Peter, Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Baumgartner, Hans-Michael, Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99. In: "Philosophisches Jahrbuch", Bd. 73 (1966), 303 ff.
- Transzendentes Denken und Atheismus. Der Atheismusstreit um Fichte. In: "Hochland", 56. Jg. (1963/64), 40-48.
- Baumgartner, Hans-Michael und Jacobs, Wilhelm G.J.G. Fichte-Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
- Bergson, Henri, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Jena 1933.

Brüggen, Michael, Der Gang des Denkens in der Philosophie
Johann Gottlieb Fichtes, München 1964.

Brunner, Emil, Dogmatik, 3 Bde.

Band I , Zürich-Stuttgart ³1960,

Band II , Zürich-Stuttgart ²1960,

Band III, Zürich-Stuttgart ²1964.

- Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl
Barth, Tübingen ²1935.

- Das Ärgernis des Christentums. Fünf Vor-
lesungen über den christlichen Glauben,
Zürich 1957.

- Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,
Zürich 1953.

- Die andere Aufgabe der Theologie.

In: Zwischen den Zeiten, Bd.7 (1929), 255 ff.

Buhr, Manfred, Wissen und Gewissen, Berlin 1962.

Buri, Fritz - Lochman, Jan Milič - Ott, Heinrich, Dogma-
tik im Dialog. Die Kirche und die letzten
Dinge, Gütersloh 1973.

Casper, Bernhard - Hemmerle, Klaus - Hünermann, Peter,
Theologie als Wissenschaft. Methodische
Zugänge (Quaestiones disputatae 45),
Freiburg, Basel, Wien 1970.

Coreth, Emerich, Metaphysik. Eine methodisch-systematische
Grundlegung, Innsbruck, Wien, München 1961.

- Grundfragen der Hermeneutik. Ein philoso-
phischer Beitrag, Freiburg, Basel, Wien
1969.

- Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwick-
lung der Gotteslehre Fichtes. In: "Zeit-
schrift für katholische Theologie",
79.Band (1957), 257-303.

- Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problem-
geschichtlicher Durchblick. In: "Bijdragen"

Tijdschrift voor Filosofie en Theologie,
20 (1959), 229-241.

- Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick. In:
"Bijdragen", 20 (1959), 398-410.

Diels, Hermann - Kranz Walther, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin ⁶1951.

Drechsler, Julius, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955.

Ebeling, Gerhard, Kritischer Rationalismus. Zu Hans Alberts
"Traktat über kritische Vernunft", Tübingen
1973.

Feuerbach, Ludwig, Sämtliche Werke (Hrsgb. v. Wilhelm
Bolin und Friedrich Jodl), Stuttgart-Bad
Cannstatt 1960.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie, 6.Bd.:
Fichtes Leben, Werke und Lehre, Heidelberg
³1900.

Fuhrmans, Horst, Schellings Philosophie der Weltalter.
Schellings Philosophie in den Jahren 1806-
1821, Düsseldorf 1954.

- Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer
philosophischen Hermeneutik, Tübingen
²1965.

Garaudy, Roger, Gott ist tot. Das System und die Methode
Hegels, Frankfurt a.M. 1965.

Gerken, Alexander, Offenbarung und Transzendenzerfahrung.
Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen
Theologie, Düsseldorf 1969.

Girndt, Helmut, Die Differenz des Fichteschen und Hegel-
schen Systems in der Hegelschen Differenz-
schrift, Bonn 1965.

- Gliwitzky, Hans (Hrsgb.) Johann Gottlieb Fichte. Erste Wissenschaftslehre von 1804. Aus dem Nachlaß herausgegeben, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.
- Görland, Ingtraud, Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt a.M. 1973.
- Gogarten, Friedrich, Fichte als religiöser Denker, Jena 1914.
- Gollwitzer, Helmut, Von der Stellvertretung Gottes, München 1968.
- Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970.
- Guerenu, Ernesto de, Das Gottesbild des jungen Hegel, Freiburg - München 1969.
- Hacker, Paul, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz, Wien, Köln 1966.
- Hammacher, Klaus, Der Begriff des Wissens bei Fichte. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd.22 (1968), 345-368.
- (Hrsg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.-19.10.1969) aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte, Frankfurt a.M. 1971.
- Hana, Ghanem-Georges, Freiheit und Person, München 1965.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ⁸1957.
- Heimsoeht, Heinz, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, Darmstadt ⁴1958.
- Fichte, München 1923.
- Hello, Ernest, Welt ohne Gott ("Philosophie et Athéisme", Paris 1888), Leipzig 1938.

- Heimeler, Klaus, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg, Basel, Wien 1968.
- Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis - Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.
- Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a.M. 1967.
- Hirsch, Emanuel, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914.
- Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze, Gütersloh 1926.
- Hoeres, Walter, Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.
- Jacobs, Wilhelm G., Trieb als sittliches Phänomen, Bonn 1967.
- Janke, Wolfgang, Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.
- (Hrsg.). J.G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804. Text und Kommentar (Quellen der Philosophie 2), Frankfurt a.M. 1966.
- Jaspers, Karl, Nikolaus Cusanus, München 1968.
- Einführung in die Philosophie, München 1966.
 - Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963.
 - Philosophie, 3 Bde., Berlin 1932.
- Jaspers, Karl - Bultmann, Rudolf, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954.
- Kabitz, Willy, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, Darmstadt 1968.

- Kasper, Walter, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965.
- Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.
- Klemmt, Alfred, Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie, Hamburg 1958.
- Krings, Herrmann, Transzendente Logik, München 1964.
- Kroner, Richard, Von Kant bis Hegel, I/II, Tübingen 1921; 1924.
- Krüger, Gerhard, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931.
- Küng, Hans, (Hrsg.) Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich, Einsiedeln, Köln 1973.
- Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970.
- Christ Sein, München 1974.
- Kuhn, Helmut, Traktat über die Methode der Philosophie, München 1966.
- Kuhn, Johannes von, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834 (Unveränderter Nachdruck Frankfurt a.M. 1967).
- Lauth, Reinhard, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953.
- Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München - Salzburg 1967.
- Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München - Salzburg 1965.
- Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1966.
- Ethik, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1969.
- Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit

- Fichtes Wissenschaftslehre, Freiburg, München 1975
- Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold (Hrsg. von R. Lauth), Bonn 1974.
- Lessing, Gotthold Ephraim, Sämtliche Schriften (Hrsg. v. Karl Lachmann; 3. Auflage bes. d. Franz Muncker), Leipzig, Berlin und Leipzig 1886-1924.
- Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart ³1953.
- Lohff, Wenzel - Hahn, Ferdinand (Hrsg.) Wissenschaftliche Theologie im Überblick, Göttingen 1974.
- Lubac, Henri de, Die Freiheit der Gnade. II. Band: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971.
- Mann, Ulrich, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970.
- Marcel, Gabriel, Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt a.M. 1964.
- Marx, Werner, Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart 1964.
- Medicus, Fritz, Fichtes Leben, Leipzig ²1922.
- Fichtes Religionsphilosophie im Schatten theologischer Kritik. In: Blätter für deutsche Philosophie II, 1928/19, 141 ff.
- Monod, Jacques, Zufall und Notwendigkeit, München 1971.
- Navarro, Bernabé B., Der vollständige Transzendente Idealismus. Die Stellungnahme Fichtes zu Kant als Bestimmungsgrund seiner Philosophie (Inaug. Dissertation) München 1973.
- Neuhäusler, Engelbert - Gössmann, Elisabeth, Was ist Theologie?, München 1966.

- Nohl, Hermann, (Hrsg.) Hegels theologische Jugendschriften, Frankfurt a.M. 1966.
- Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.
- Pareyson, Luigi, Die Wahl der Philosophie nach Fichte. In: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. (Hrsg. v. Fr. Wiedmann) München 1964, 30-60.
- Pascal, Blaise, Über die Religion (Pensées). Übertragen von E. Wasmuth, Heidelberg 1954.
- Péguy, Charles, L'argent suivi de l'argent (suite), Gallimard 1932.
- Note conjointe, Gallimard 1935.
- Pottmeyer, Hermann J., Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg, Basel, Wien 1968.
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München 1966.
- Radermacher, Hans, Fichtes Begriff des Absoluten, Frankfurt a.M. 1970.
- Fichte und das Problem der Dialektik. In: Studium Generale, 21 (1968), 475-502.
- Rahner, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München ³1964.
- Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz, München 1963.
- Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln ⁷1964 ff.

- Rahner, Karl - Ratzinger, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. (Quaestiones disputatae Bd.25).
Freiburg 1965.
- Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, München 1968.
- Rickert, Heinrich, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin 1899.
- System der Philosophie, Tübingen 1921.
- Ritzel, Wolfgang, Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956.
- Sartre, Jean Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962.
- Scheffczyk, Leo, Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt 1975.
- Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie, Regensburg 1974.
- (Hrsg.) Erlösung und Emanzipation. (Quaestiones disputatae 61), Freiburg, Basel, Wien 1973.
- Scheler, Max, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern, München ²1963.
- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern, München ⁵1966.
- Schillebeeckx, Edward, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.
- Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, Münster 1967.
- Schneider, Peter K., Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie, Freiburg, München 1965.

- Schrader, Wolfgang H., Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Schüssler, Ingeborg, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Köln 1969.
- Schulte, Günter, Die Wissenschaftslehre des späten Fichte, Frankfurt a.M. 1971.
- Schulz, Walter, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957.
- J.G. Fichte. Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962.
 - Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.
 - Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.VIII (1954) 336-352.
- Schurr, Adolf, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966.
- Philosophie als System bei Fichte. Schelling und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Siep, Ludwig, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg - München 1970.
- Simons, Eberhard, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1966.
- Staudenmaier, Franz Anton, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844 (Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M. 1966).

- Topitsch, Ernst, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, Neuwied und Berlin 1967.
- Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik, Pullach bei München 1973.
 - Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.
- Tresmontant, Claude, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg - München 1961.
- Wagner, Falk, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971.
- Weischedel, Wilhelm, Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft, Leipzig 1939.
- Der Zwiespalt im Denken Fichtes, Berlin 1962.
 - Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 2 Bde., Darmstadt 1972.
- Widmann, Joachim, Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissen in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der "Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1804 (Inaug.-Diss.), München 1961.
- Zahn, Manfred, Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.XIX (1965), 201-223; 453-479.

E I N L E I T U N G

A: Einführung: Die Bedeutung und Unentbehrlichkeit der Beschäftigung mit dem Idealismus für die wissenschaftliche Theologie

Die Beschäftigung mit dem sogenannten "deutschen Idealismus" ¹⁾ ist in der Theologie, auch im Bereich der katholischen Theologie, keine Seltenheit mehr.

Es scheint sogar - wie immer, wenn ein Desiderat offenkundig wird -, daß es zu einer gewissen Mode geworden ist, sich um idealistische Autoren und Themen zu bemühen.

1.) Historische Gründe für die Beschäftigung mit dem Idealismus

a) Der Einfluß des Idealismus auf aktuelle Fragestellungen

Unabhängig von derartigen tendenziellen Strömungen - die oft so schnell enden, wie sie überraschend entstehen - ist der sich verbreitende Eindruck von der Unvermeidlichkeit der Beschäftigung mit dem Idealismus und von seinem viele Bereiche des philosophischen und theologischen Denkens heute geradezu bestimmenden Einfluß sachlich völlig berechtigt. Wenn man sich historisch genügend auskennt, wird man weitgehende Entsprechungen in Themenstellungen und in den reflexiven Lösungen auf allen Gebieten, gerade auch in der Theologie und ihren Disziplinen entdecken können. Ob es sich um die Gotteslehre, die Christologie, um hermeneutische oder die Theologie als Wissenschaft betreffende wissenschaftstheoretische Fragen handelt, in Einzelfragen

1) Diese übliche Klassifizierung wird den unter diesem Terminus subsumierten sehr verschiedenartigen philosophischen Konzeptionen nicht gerecht. Man sollte ihn deshalb überhaupt vermeiden. Die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes ist eine von der Identitätsphi-

wie in prinzipiellen Themen lassen sich die erwähnten Wirkungen nachweisen.

b) Die einseitige Rezeption des Idealismus in der Geschichte

Trotz dieses weitgehenden Einflusses und trotz der von vielen Seiten eingestandenen Abhängigkeiten gilt aber auch heute noch das Wort von dem "unbekannten Idealismus", das E. Coreth 1959 einmal formuliert hat²⁾. Coreth bezieht sich mit diesem Wort nicht so sehr auf "Inhalte und Denkmotive des deutschen Idealismus, die der philosophiegeschichtlichen Forschung noch völlig verborgen und unbekannt geblieben" wären³⁾. Er meint vielmehr die in dem Gesamtbild, das von diesem Idealismus geschichtsmächtig geworden und auch heute noch - jedenfalls überwiegend - herrschend geblieben ist, übersehenen und unterschlagenen Momente. Und das ist - wie Coreth meint, "viel, sehr viel" ⁴⁾.

Coreth äußert die Überzeugung, dieser Tatbestand sei nicht nur "sehr zum Schaden eines geschichtlich treuen und sachlich richtigen Gesamtbildes vom deutschen Idealismus", sondern ebenso "sehr zum Schaden auch einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des deutschen Idealismus im Geiste der christlichen Metaphysik" ⁵⁾.

Coreth nennt auch einen entscheidenden Grund für die einseitige Rezeption des Idealismus. Das Gesamtbild des Idealismus und seine philosophische Bewertung ist von den unter dem überwältigenden Einfluß Hegels stehenden Histo-

losophie Schellings und dem absoluten Idealismus Hegels völlig verschiedene philosophische Position.

2) E. Coreth, Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick, in: Bijdragen, 20 (1959), 229

3) Ebd.

4) Ebd.

5) Ebd.

rikern der Philosophie im 19. und im 20. Jahrhundert bestimmt worden. Nach diesem Bild ist der Idealismus eine nahezu einheitliche Größe, die sich geradlinig entwickelt und ihre Kulmination in der Philosophie Hegels findet. Fichte und Schelling erscheinen als Vorläufer Hegels und werden entsprechend gewürdigt ⁶⁾. Es kann kein Zweifel sein, daß in dieser so hartnäckig sich haltenden Beurteilung nicht primär reflexive philosophische Motive oder gar Einsichten sich auswirken, als vielmehr die Tatsache der Öffentlichkeitswirkung und eine ihr zugrundeliegende empirisch faktische Wertstellungnahme.

Nach dem "Atheismusstreit" um die Jahrhundertwende zog sich Fichte aus der öffentlichen philosophisch-wissenschaftlichen Diskussion zurück. Schelling, der bislang in der Öffentlichkeit als Vertreter der Position der Wissenschaftslehre gegolten hatte (ohne daß er sachlich mit dieser Position identifizierbar gewesen wäre), konzipierte sein Identitätssystem, mit dem er die Geltung in der Öffentlichkeit errang.

Etwa zwei Jahrzehnte später war es wiederum Hegel, der - bislang völlig im Schatten Schellings stehend - die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zog. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß es sachliche Gründe oder Argumente gewesen wären, die diese Verschiebung des Öffentlichkeitsinteresses bewirkt hätten. Es läßt sich nämlich historisch exakt nachweisen, daß die philosophische Argumentation und Diskussion bis etwa zum Jahr 1800

6) Coreth nennt als Beispiele die Philosophiehistoriker J.A. Erdmann, K. Fischer, F. Überweg und als Beispiel der Hegelrenaissance der 20er und 30er Jahre die Darstellung von Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde, Tübingen 1921-24. Ebd. Vgl. auch die Äußerungen W. Jankes im Vorwort zu seiner Monographie: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, Xff. Ebd. XII: "Schelling und dem durch Hegel geprägten Zeitalter sind die Arbeiten Fichtes,

von einem erstaunlich großen Kreis von Autoren⁷⁾ unter erheblicher Anteilnahme und mit weitgehendem verständnis der Öffentlichkeit im gemeinsamen Gespräch ausgetragen wurde. Dann aber tritt jedoch eine derartige Komplizierung der gedanklichen Argumentation ein, die ganze so intensiv geführte philosophische Debatte wird so unüberschaubar, daß sich kaum noch jemand auskennt.

Dazu kommt die verwirrende Häufigkeit der Standpunktwechsel. Man nehme nur das Beispiel K.L. Reinholds, der erst Kantianer war, dann seine Vorstellungstheorie entwarf, dann zur Wissenschaftslehre übertrat, Jacobi sich annäherte und schließlich Bardili's Realismus beitrug. Hinzu kam, daß Kant sich öffentlich gegen die Wissenschaftslehre⁸⁾ erklärte, von der Fichte wiederum behauptete, sie führe den systematischen Ansatz Kants weiter. Schelling wechselte von der Wissenschaftslehre, die er 1796 als "objectiven", 1801 als "subjektiven Idealismus" charakterisierte, zu einer angeblich umfassenderen Position, welche die Naturphilosophie in den Rang eines gleichwertigen Prinzips neben der transzendentalphilosophie erhob und Freiheit und Natur in der Identität der Indifferenz beider aufhob.

Hinzu kamen - ebenfalls ab etwa 1800-1801 - erfolgreiche Versuche der Verschleierung von tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnissen in philosophischen Argumenten, Diskreditierungen, ja Diffamierungen des Gegners, die vorher

welche einen Aufstieg zum Absoluten unternehmen, unbekannt geblieben. Erst die vom Klischee eines dialektischen Fortschrittes 'von Kant zu Hegel' frei und für die reiche Differenzierung der Geisteswelten des Deutschen Idealismus offen gewordene Forschung der letzten Jahrzehnte hat begonnen, diese Texte, die zu den lichttesten und sprödesten philosophischer Sprache gehören, zu entziffern".

7) Man denke etwa an die Namen so bedeutender Philosophen wie Jacobi, Maimon, Reinhold, Forberg etc.

8) Kants Erklärung erschien in der Jenaer "Allgemeinen Literatur-Zeitung"(Nr.109) vom 28. August 1799, Coll.

nicht üblich waren und die an die Stelle des sachlichen Denkens die ad hominem vorgetragene Polemik und die raffinierte, mit bewußter Täuschung operierende Rhetorik setzten ⁹⁾.

Die fundierten systematischen Einwände Fichtes gegen Reinhold und Bardili auf der einen Seite und gegen Schelling auf der anderen Seite fanden keine Beachtung. Da Fichte es außerdem vorzog, seine weiteren systematischen Arbeiten und die vervollkommenen Darstellungen der Wissenschaftslehre nicht mehr schriftlich zu veröffentlichen, konnte in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen, Fichte habe auf die gegen ihn vorgebrachten Einwände nichts zu entgegnen. Auch die in der Edition der "Nachgelassenen Werke" (1834/35) und der "Sämtlichen Werke" (1845) durch Fichtes Sohn Immanuel Hermann veröffentlichten Schriften - unter ihnen die in dieser Arbeit vor allem zu behandelnde Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 (deren sogenannte zweite Fassung) - haben diesen Eindruck nicht wesentlich korrigieren können.

Allerdings ist zu der Ausgabe der Werke durch Immanuel Hermann Fichte darauf hinzuweisen, daß sie unvollständig und zu einem erheblichen Teil durch Veränderungen, die

876-878. Kant hatte den ersten Teil der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" im Herbst 1794 erhalten. Er antwortete auf die Zusendung durch Fichte aber erst gegen Ende des Jahres 1797. Die Altersschwäche erlaubte es Kant nicht mehr, sich in eigener Lektüre ein selbstständiges Urteil zu bilden. Kant orientierte sich in seiner Auffassung der Position der "Wissenschaftslehre" an der Rezension K.L. Reinholds, die ebenfalls in der Jenaer "Allgemeinen Literatur-Zeitung" Anfang Januar 1798 erschienen war und an den Urteilen Erhards, Becks und Forbergs.

- 9) Hierzu muß man etwa die Art rechnen, wie Schelling sich gegen Reinhold bzw. gegen den von Reinhold erhobenen Vorwurf, er - Schelling - habe sich die Idee der Identitätsphilosophie beim Studium von Bardilis "Grundriß der Logik" einfallen lassen, zur Wehr setzt. Dieser Vorwurf hat jedoch sehr begründete Anhaltspunkte, mehr

auf den Herausgeber zurückgehen, verfälscht ist. Das genaue Ausmaß dieser Veränderungen wird man erst absehen können, wenn die vorzügliche kritische Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Veröffentlichung ihrer Bände den Zeitraum der Jahre nach 1800 erfaßt ¹⁰⁾.

Jedenfalls hat sich das so skizzierte Bild vom "deutschen Idealismus", das unter dem Einfluß Schellings und Hegels und des letzteren Geschichtsbegriff die Historiker der Philosophie gebannt hielt, im wesentlichen bis heute gehalten.

Daß unter diesem Gesamteindruck die Bedeutung der Leistung Fichtes nicht einmal annähernd erfaßt und gewürdigt wurde bzw. werden konnte und kann, ist jedem, der sich länger und eingehender mit der Konzeption der Transzendentalphi-

jedenfalls, als dem Erfinder eines neuen Systems angenehm sein kann. Hierzu muß man auch die Methode zählen, wie Hegel in der "Differenzschrift" gegen Reinhold zu Felde zieht. Als Musterbeispiel an Verdrehung und Unterstellung aber muß Hegels Schrift "Glauben und Wissen" aus dem Jahre 1802 erscheinen, in der er sich Kant, Fichte und Jacobi zur Zielscheibe einer willkürlichen Interpretation vornimmt.

- 10) Die "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804" SW X, 89 ff. war durch den mangelhaften Textzustand - hier waren es besonders viele z.T. sinnstörende Druckfehler - ebenso erheblich nachteilig betroffen. Das Manuskript dieses wohl bedeutendsten Werkes Fichtes, das Immanuel Hermann Fichte völlig ausgearbeitet vorlag, ist verlorengegangen. Es fand sich aber Anfang dieses Jahrhunderts in der Universitätsbibliothek Halle eine Abschrift des Manuskriptes, die sogenannte "Copia", die allerdings ebenfalls beträchtliche Fehler aufweist, wie der Vergleich zeigt. Illustrierend für die Frage des Textstatus' wie für die Einschätzung der Bedeutung des Werkes ist die Bemerkung, die Fritz Medicus' im 6. Band seiner Fichte-Ausgabe (Darmstadt 1962) als Vorwort zum Nachtrag, in dem er Lesarten der "Copia" anführt, macht. Medicus nennt den Text - wie I.H. ihn veröffentlichte - "sehr verwahrlost". Dann führt er aus: "Ich hatte zwar von vornherein keine Hoffnung gehabt, ein guten Text bringen zu können: dennoch wollte ich die Schrift aus meiner Sammlung nicht fortlassen,

losophie durch Fichte, mit der Schwierigkeit ihres Verständnisses und der Frage, welche Umstände ihrer Rezeption entgegenstanden, beschäftigt, offenbar.

Im Zusammenhang einer derartigen Beschäftigung und im Vergleich mit den genannten anderen Idealismen wird bei Berücksichtigung der immensen Wirkung Schellings und Hegels zugleich offenbar, daß in der Geschichte keineswegs sich notwendig die "List der Vernunft" durchsetzt. Im Gegenteil: Die Geschichte wird, da sie in und aus Freiheitsentscheidungen besteht, manifest von massiven praktischen Vorurteilen und weltanschaulichen Interessen bestimmt, deren Einfluß rational und wissenschaftlich-reflexiv in der Regel nicht kontrolliert und bewährt wird. Im Falle Schellings ist es der in der deutschen Klassik besonders durch Goethe propagierte Kult der Natur, der philosophisch eine Begründung zu finden scheint und der einer Generation, der der Transzendenzbezug verloren gegangen war, als Ersatz eine hypostasierte göttlich-lebendige Natur zu geben versprach ¹¹⁾. Im Falle Hegels war es für

da sie für die Entwicklung der W.-L. von allergrößter Bedeutung ist, und da sie, wie ich aus eigener Erfahrung wußte, auch dem, der sich mit vielem Straucheln und Kopfschütteln durch ihre ungeheuerliche Gestalt hindurchmüht, reichen Ertrag bietet". a.a.O., 627. Erst jetzt liegt mit der Ausgabe der "Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804", die in der "Philosophischen Bibliothek" (Band 284), Hamburg 1975, erschien, eine gereinigte Fassung vor, die von R. Lauth, J. Widmann und P. Schneider herausgegeben wurde. Es sei nur erwähnt, daß R. Kroner in seiner schon genannten zweibändigen Darstellung "Von Kant bis Hegel" die "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804" völlig ignoriert.

- 11) F.H. Jacobi bemerkte im "Vorbericht" zum vierten Band seiner Werke, der zugleich sein Schlußwort an die philosophische Öffentlichkeit darstellt (Jacobi starb während des Drucks dieses Bandes am 10. März 1819), mit einem Seitenblick auf Schelling: "Naturdienst ist die Religion des Heydenthums, Gottesdienst die Religion des Christenthums" (Werke, IV (1/2), XXV; "Naturver-

eine politisch und gesellschaftlich-geistig sich immer stärker desorganisierende Welt der Gedanke einer rational-determinierten, gesetzmäßig sich entfaltenden Wirklichkeit, in der man vor unabsehbaren Überraschungen und Gefährdungen sich beruhigen und gesichert glauben konnte. Alles schien so rational und sinnvoll ¹²⁾.

2.) Sachliche Motive

a) Das wissenschaftliche Anliegen: Die Konzeption einer "philosophia prima"

Gegenüber diesen mächtigen Tendenzen und Antrieben, die den Zeitgeist unmittelbar ansprachen und in denen dieser Zeitgeist sich manifestierte, wurde das eigentliche wissenschaftliche Anliegen, das seit der Begründung der kritischen Philosophie durch Kant die philosophische Diskussion etwa zwei Jahrzehnte intensiv bewegt hatte, übergangen. Das Philosophieren, das ausgegangen war, in dem Wirrwarr der historisch sich präsentierenden und einander widersprechenden Konzeptionen der Philosophie ein verläßliches Fundament des Erkennens zu suchen, scheiterte. Das philosophische Grundanliegen, eine strengen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende wissenschaftliche Philosophie zu konzipieren, führte de facto in seiner Umkehrung in einen neuen Dogmatismus, in dem das Erkennen als völlig unbegründbar und sich relativierend aufgehoben wurde.

götterung (ist) in Wahrheit ein Ungedanke: wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist der Erste, oder er ist gar nicht" (ebd. XLI).

- 12) Ein ebenso merkwürdiges Phänomen ist der Wandel, der sich in der protestantischen Theologie etwa um die Jahrhundertwende abzeichnet. Bis zu diesem Zeitpunkt versuchten Theologen in einer rational gerichteten Theologie im Anschluß an Kant eine vernünftige Auflösung der theologischen Probleme. Später - vor allem unter dem Einfluß Schleiermachers und dessen Glaubens-

In diesem Vorgang liegen die Wurzeln des heute so massiv sich durchsetzenden Skeptizismus und Relativismus. Daß in dieser historischen Entwicklung die Dialektik der Vernunft (in ihren Ideen in der theoretischen Philosophie bei Kant) sich ausweitete in eine generelle Antithetik des Verstandes (Hegel), so daß der Widerspruch geradezu als Zentrum des (geistigen) Seins erscheint, darin liegt die eigentliche Tragik ¹³⁾. Denn in ihren Begründern hatte die kritische Philosophie eine ganz andere, geradezu gegenläufige Intention. Und nicht nur das! In der Gestalt der Transzendentalphilosophie, wie sie Fichte im Anschluß an Kant als wissenschaftliche Philosophie systematisch begründete und entfaltete, hat die Philosophie diese Intention auch tatsächlich verwirklicht. Sie stellt sich dar als wissenschaftliche Metaphysik. Hier liegt der eigentlich interessierende sachliche Grund, der die Beschäftigung mit dem Idealismus lohnt und rechtfertigt, ja schließlich unumgänglich macht.

Erst einer an dieser "Sache" und ihrer Legitimität sich orientierenden Bemühung enthüllt sich auch die wirkliche Bedeutung und das wissenschaftliche Gewicht der Argumente, die die Realität der Erkenntnis zu begründen vermö-

konzeption - siegte die arationale oder irrationale Position. Glaube ist "Gefühl der Abhängigkeit"! Dieser Umschlag von einem weit vorgetriebenen Rationalismus in den Gefühlsglauben ist rational gar nicht verstehbar!

- 13) Die Bemühung um eine echte Metaphysik schlägt damit um in einen Panlogismus, in dem alles irrational wird, wo alles rational sein soll. Wenn nämlich jede Behauptung wahr und jede Wertung an ihrer Stelle richtig oder gut ist, ist effektiv keine Behauptung wahr, keine Wertung richtig. Das Erkenntniskriterium, das gerade die Differenzierung von wahr - falsch, rechtmäßig - unrechtmäßig voraussetzt und erzwingt, entfällt notwendig, so daß ein massiver Irrationalismus die unvermeidlich eintretende Folge wird.

gen ¹⁴⁾. Das heißt aber, daß die wissenschaftliche Fragestellung den denkenden Mitvollzug erfordert. Einer bloß historischen Rezeption bliebe die zur Rede stehende "Sache" äußerlich und uneinsichtig, so daß sie als bloße Behauptung erschiene, über deren Evidenzwert nicht entschieden werden könnte ¹⁵⁾. Hier liegt zweifellos die ent-

-
- 14) Man muß aber in dem Sinne, wie es Péguy im Falle Descartes' empfiehlt, die entsprechenden philosophischen Werke anderswo gelesen haben als "in den Verwässerungen der Handbücher" ("Note Conjointe", Gallimard, 25), und auf Grund authentischer Lektüre die ursprüngliche "Sache" in den Blick bekommen. Zu der für das genuine Verständnis Descartes erforderlichen mitphilosophierenden Haltung im Gegensatz zu einer bloß historischen Rezeption und Deskription vergleiche die ausgezeichneten Bemerkungen F. Alquiés in seinem Buch über "Descartes" (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962): "Descartes lehrt uns, daß man seine Philosophie nicht verstehen kann, ohne auf die Schritte zu achten, durch die er Philosoph geworden ist, und das gilt wie uns scheint in dem Maße, wie die Philosophie nicht Naturwissenschaft, nicht Sammlung objektiver Wahrheiten ist, sondern ein ontologisches, erlebtes Fortschreiten, eine Bewegung auf das Sein zu ... Die Philosophie ist für Descartes keine Sammlung von Gedanken, sondern ein Denken ..." a.a.O., 10. Dagegen geht nach Alquiés der Historiker an dem, was wesentlich ist, vorbei: "Sie gehen an der vertikalen Dimension vorbei, durch die der Mensch in Kontakt zur Wahrheit tritt, sie vergessen, daß es die Absicht der Philosophen ist, sich von der Geschichte zu lösen und sie zu beurteilen statt ihr ausgeliefert zu sein" ... ebd. 9.
- 15) Unter dem Einfluß des Philosophiebegriffs und der Geschichtskonzeption Hegels hat sich eine folgenreiche wissenschaftliche Entwicklung angebahnt und mächtig entwickelt, in der die Annahme sich durchsetzt, daß man, wenn man ausreichend historisches Kenntnis habe, schon die wissenschaftliche Realität selbst habe. Da nach Hegel der Begriff und die geschichtliche Realität gesetzmäßig koinzidieren, so ergibt sich die Folgerung, daß man, wenn man die historischen Fakten kennt, auch die wissenschaftliche "Sache" begriffen hat. Daher rührt die heute in den Wissenschaften so weit verbreitete Historisierung, die wissenschaftlich völlig unergiebig ist. Ein Grundsatz der alten griechischen Philosophie war: $\tau\omicron\lambda\upsilon\mu\iota\chi\epsilon\iota\gamma\ \nu\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu\ \sigma\epsilon\ \delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$.

scheidende Schwierigkeit, die das Verständnis der Argumente und Positionen in der Debatte der Jahrzehnte um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert am meisten erschwert. Ohne eine einläßliche Beschäftigung mit den verschiedenen Systemen, die mehr oder weniger ausdrücklich alle auf die "Kritik der reinen Vernunft" Kants Bezug nehmen, und im positiv weiterführenden oder negativ ablehnenden Verhältnis zu Kant zu beurteilen sind, ist eine authentische Rezeption und Bewertung nahezu unmöglich.

Die Grundfrage nach einer "philosophia prima", die das wesentliche Thema der wissenschaftlichen Bemühung in dem erwähnten Zeitraum darstellt, kann nämlich nicht von einer selbst reflexiv noch ungeklärten Position aus beurteilt und entschieden werden. Denn jede ungeklärte Position setzt in sich faktisch bereits voraus, was in seiner Legitimität erst erwiesen und begründet werden soll: die Möglichkeit einer reflexiven Erkenntnis der Wahrheit.

Um aber wissenschaftliche Valenz zu erhalten, muß die reflexiv ungeklärte Position der gleichen Fragestellung unterworfen werden, die hier thematisch wird, der Frage nach der Legitimität der Erkenntnis überhaupt.

b) Die Begründung des einzelwissenschaftlichen Erkennens

Diese Frage erweist sich so als die grundsätzlichsste Frage-

Heraklit, B 40: H. Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1951, I 160,3. Vgl. ebenso Demokrit, B 65: *το πᾶν ἐκ τοῦ πολλοῦ καὶ ἐκ τοῦ ὀλίγου*

Diels-Kranz, a.a.O. II 158. Die durch diesen Grundsatz geforderte Einübung in den Unterschied von Quantität und Qualität wäre auch heute in der Wissenschaft zu empfehlen. Es ist doch ein grotesker Sachverhalt, daß das Wissen in quantitativem Sinne geradezu wuchert und daß die Sicherheit und das Vermögen in der Beurteilung und Bewertung dieser sich anhäufenden Wissensmasse in genau dem Maße reduziert wird.

stellung und die im Sinne einer wissenschaftlich betriebenen Wissenschaft transzendental erste Frage, von deren Klärung die Möglichkeit aller materialen und einzeldisziplinären Wissenschaft abhängt.

Das heißt aber: die objektiv vollzogene, ohne durchgängig betriebene Erkenntniskritik abgesicherte und legitimierte "Wissenschaft" muß in einer *ἐνδεχ'* solange dispensiert werden, bis die reflexiv betriebene Bemühung nach Sicherung der Erkenntnisbedingungen unerschütterlichen Grund gefunden hat ¹⁶⁾.

Man kann, ohne zu sehr dramatisieren zu wollen, begründetermaßen sagen, daß von einer solchen Bemühung das Schicksal einer legitimierten Wissenschaft abhängt. Denn das Chaos der einander widersprechenden Systeme, die Unsicherheit und das Schwanken in metaphysisch relevanten Fragen und Wertungsproblemen, die in einem weitgehenden Relativismus und Agnostizismus sich auflösende wissenschaftliche Haltung beruhen - soweit die wissenschaftsinterne Seite zur Erklärung heranzuziehen ist - auf der unzureichenden Begründung des reflexiven Wissens und der weitgehend unterbleibenden absoluten Legitimierung und Absicherung.

-
- 16) Hier liegt der eigentliche Grund des heutigen wissenschaftlichen Dilemmas: in der Ablösung der materialen Disziplin von der Erkenntnisfrage und ihrer Absicherung in der realen Erkenntnis. Das gilt auch für die Theologie! Eine objektiv betriebene Theologie, die an der Erkenntnislegitimierung uninteressiert ist, ist eine unkritische Theologie, so sehr sie sich kritisch gerieren mag. Die Gefahr, weltanschaulichen Tendenzen nachzugehen, die in einer fatalen und kompromittierenden Nähe zum Zeitgeist stehen, liegt dann unmittelbar nahe. Wissenschaftlich zählt und gilt aber nur das, was erkenntnismäßig legitimiert ist.

Die Theologie, die ex officio die Offenbarung der Wahrheit theologisch zu vertreten hat, muß sich vor allem anderen diesem Kriterium verpflichten, wenn sie sich nicht bereits im ersten Ansatz durch die Desavouierung ihres Anspruches kompromittieren will:

Auch die Entwicklung der Disziplin Theologie hängt, insofern sie den Anspruch einer Wissenschaft erheben und durchsetzen will ¹⁷⁾, von der reflexiven Klärung dieser Grundfrage ab, der sie sich als Wissenschaft nicht entziehen kann.

c) Die Grundlegung des ersten "Gegenstandes" der Theologie

Nun ist es aber nicht lediglich der Gesichtspunkt der Grundlegung der Wissenschaft, unter dem die angesprochene Thematik auch für eine wissenschaftliche Theologie als interessant und relevant anzusehen ist ¹⁸⁾. Es ist auch nicht nur der in einer die Einzelwissenschaft begründenden Gesamtreflexion des Wissens zu lozierende Begriff des eigentlichen Gegenstandsbereiches der Theologie ¹⁹⁾.

-
- 17) Es gibt freilich ausreichend viele Vertreter der theologischen Disziplin, die diesen Anspruch für illegitim erachten. Es wäre nur konsequent, wenn man unter dieser Voraussetzung die Universität als Ort, an dem Wissenschaft betrieben werden soll, aufgäbe! Allerdings ist dann darauf hinzuweisen, daß man diesen "Exodus" nicht religiös motivieren sollte, in dem man - die Not zur Tugend machend - die Überlegenheit des "Glaubens" über das Wissen verkündet. Dieser Exodus wäre das peinliche und höchst folgenreiche Eingeständnis einer einzigartigen Niederlage, die man nicht wird verschleiern können. Denn die Theologie ist als "Logos" aufgetreten und an diesem Anspruch wird sie bleibend beurteilt, ob sie sich an der Universität behauptet oder ob sie den ursprünglich gestellten Anspruch preisgibt. Wenn sie ihn preisgibt, wird das Christentum -, denn es ist in dem Schicksal der Theologie unmittelbar betroffen - eine höchst provinzielle und mediokre Gestalt annehmen.
- 18) Es ist bemerkenswert, daß gerade in letzter Zeit die Frage der Theologie als Wissenschaft in mehreren Monographien thematisch gemacht wurde. Es scheint darin die Notwendigkeit einer gewissen Besinnung auf die wissenschaftstheoretische Grundlegung zum Ausdruck zu kommen.
- 19) Es gibt wohl Abhandlungen über die verschiedenen Disziplinen der Theologie, aber kaum eine reflexive Bemühung in der Frage, was diese verschiedenen Disziplinen in der Einheit der Theologie zusammenführt und wie diese Einheit begrifflich zu bestimmen ist.

Es ist vielmehr der erste "Gegenstand" der Philosophie, das Absolute ²⁰⁾ oder Gott selbst, durch den die Theologie auf die Philosophie bezogen bleibt. Denn der sich konkret offenbarende Gott ist derselbe Gott, der sich prinzipiell im Geist manifestiert. Theologisch gesprochen: Schöpfung und Erlösung sind aufeinander bezogen, Natur und Gnade sind auf eine Einheit hingeordnet. Das ist der Fundamentalsatz der Offenbarungsreligion, ohne dessen Anerkennung und Beachtung die konkrete Offenbarung prinzipiell nicht als Offenbarung zu erkennen ist ²¹⁾ bzw. extrinsezistisch verstanden wäre. In ihm liegt das Recht und die Unentbehrlichkeit einer natürlichen d.h. rationalen Theologie begründet ²²⁾. Das Adjektiv "rational"

-
- 20) Die Wissenschaft ist in ihrem Vollzug notwendig auf die Abgrenzung ihrer Inhalte gegenüber den unscharf und promiscue gebrauchten Bestimmungen des gemeinen Bewußtseins angewiesen. Dieser Bemühung dient auch die spezifische Terminologie, die deshalb nicht zu verdächtigen ist. Der Terminus Absolutum ist die philosophische Entsprechung zum Inhalt dessen, was das naive Bewußtsein als Gott charakterisiert. Vgl. zu dem Begriff "Absolutum" die Erklärung H. Krings in seiner "Transzendentalen Logik", München 1964, 176 f.
- 21) Es geht bei diesem Grundsatz nicht nur um das Erkenntnisproblem im engeren Sinn. Es geht darüber hinaus zugleich um die Frage der Zuordnung von Natur und Gnade, die in der Gnadenlehre thematisch wird.
- 22) Auch diese rationale Theologie wird heute wieder stärker in ihrer Bedeutung hervorgehoben! Ich verweise nur auf die große Arbeit von W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt 1972. Freilich ist die Grundposition des Autors letztlich bemerkenswert zwiespältig. M.Er. ist die Gottesfrage weder deshalb zu stellen, weil ein Verzicht auf diese Thematik "die Absage an die ganze bisherige Tradition" bedeutete (a.a.O., XVIII); noch kann sie in der Weise "kritisch" (der Tradition gegenüber) gestellt werden, daß der philosophisch Fragende sich in den "Nullpunkt" stellt, in dem er durch ein "radikales Fragen", das "nichts unbefragt stehen läßt", im "Verlust aller Gewißheit in einer neuen Weise Wahrheit erwachsen" sieht (ebd. XIX). Wenn die Frage nach Gott

nicht im verengten rationalistischen bzw. intellektualistischen Sinne verstanden, sondern im umfassenden, das Erkennen und Leben in Einheit verstehenden Sinn genommen 23)!

Nun kann aber kein Zweifel bestehen, daß dieser erste "Gegenstand" der Philosophie, Gott nämlich, nicht nur in der Philosophie- was man vielleicht im Zusammenhang der Geschichte der Säkularisation und eines sich als autonom

nicht auf gesichertem Fundament eine Lösung erfährt, wenn die einzige mögliche Antwort darin besteht, "auf Sicherungen zu verzichten, es (zu) wagen, sich ins Unge-
wisse zu begeben", "abschiedlich" das Geheimnis "Gott" als "Geheimnis", von dem man nichts wissen kann, zu wahren (ebd. II, 257 ff), so ist der Nihilismus gerade nicht überwunden. Mit dem Hinweis auf das oder ein Geheimnis ist überhaupt keine Frage beantwortet, gerade dann nicht, wenn ich die Frage als existentiell Betroffener stelle! Der Existentialismus ist mehr an der Haltung der Betroffenheit interessiert, als an der Lösung der Frage in Wahrheit. Mit diesem Surrogat ist aber weder dem Leben noch der Wissenschaft geholfen!

Wie wenig diese Position eines philosophischen Theologen für die christliche Theologie erbringt, zeigen die Äußerungen W.s auf den Seiten 242 ff; bes. 244; 245: "Der Gott der christlichen Theologie ist unter diesem Gesichtspunkt nichts anderes als eine mythologische Fassung des reinen, nämlich des philosophischen Gottesbegriffs. Die christliche Theologie ist die Wahrheit in ihrer vorläufigen Gestalt". Die doppelte Buchführung in der Unterscheidung zwischen dem philosophischen Gott und dem Gott des Glaubens wird hier zugunsten der philosophischen Annahme entschieden. Darin steht Weischedel im extremen Gegensatz etwa zu Pascal, woran zu ersehen ist, wie weit der Existenzialismus sich von (den Fragen und Nöten der konkreten Existenz entfernt hat. Der Einfluß der Gedanken Karl Jaspers' ist übrigens dominant.

- 23) Energisch hat die Unentbehrlichkeit einer natürlichen Theologie Emil Brunner (etwa in seiner sich mit K. Barth auseinandersetzenschrift "Natur und Gnade", Tübingen 21935) dargetan. Brunner weist nach, daß auch Barth in seiner Dogmatik nicht ohne den Analogiegedanken auskommt (ebd. 39 ff), der das Zentrum einer solchen natürlichen Theologie darstellt. Mit Recht sagt

emanzipierenden Denkens noch verständlich finden könnte ²⁴⁾ -, sondern auch und gerade der Theologie, der protestantischen wie der katholischen, immer mehr zu entschwinden droht.

Unter den massiven Einwendungen gegen eine Metaphysik hat sich der Gottesglaube, der als solcher nur mit Hilfe metaphysischer Argumente begründet werden konnte, auf einen Christusglauben reduziert. Und was bei der immanenten Tendenz dieser christologischen Reduktion zu erwarten und vorherzusagen war, tritt in immer deutlicher werdender Gestalt in Erscheinung: die weitere Reduktion des Christusglaubens auf den Jesusglauben bzw. eine Jesuologie.

Theologisch hat sich damit die höchst bemerkenswerte Peripetie der christlichen Theologie zu dem Standpunkt

Brunner (ebd. 41): "Die analogia entis ist nichts spezifisch katholisches, sondern die Basis der Theologie, der christlichen so gut wie der heidnischen. Nicht daß, sondern wie und welche Analogien gebraucht werden, ist das Charakteristikum der christlichen und irgendwie dann wohl auch das Unterscheidende zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie". Zum Abschluß der Schrift formuliert Brunner einen programmatischen Satz, der auch heute aktuell erscheint: "Es ist die Aufgabe unserer theologischen Generation, sich zur rechten theologia naturalis zurückzufinden" (ebd. 44). Brunners Einwände gegen eine falsch verstandene "theologia naturalis", die nach ihm als katholische Auffassung zu gelten hat (ebd. 32), sind berechtigt. Freilich hat wohl kein bedeutender katholischer Theologe eine Theologie in der charakterisierten Weise als katholisch ausgegeben.

- 24) Dieses Verständnis reduziert sich allerdings, wenn man im Zusammenhang der philosophischen Sache, um die es gehen müßte, die Auswirkungen dieser Auslassung beachtet. Diese Auswirkungen sollen mit zwei Zitaten aus den "Meditationes" des Descartes angedeutet werden. In der "meditatio tertia" formuliert er: "Hac enim re ignorata (an sit Deus), non videor de ulla alia re plane certus esse unquam posse". (Ausg. Adam-Tannery, Paris 1897-1910, VII, 36). Und zum Ende der "meditatio quinta" heißt es:

des Judentums vollzogen.

Zu diesem Umschlag, der in der Geschichte in dieser Form beisspiellos ist, mußte es jedoch kommen, da die Theologie ohne ausreichend gesichertes Wissensfundament (d.h. ohne eine in wissenschaftlich-reflexiver Weise durchvollzogene und evidierte metaphysische Grundlage) auf breiter Front in eine wissenschaftliche Auseinandersetzung gezogen wurde, für die sie - im Vergleich zur Vehemenz des Angriffs - nicht hinreichend gerüstet war. In dieser Frontstellung war und ist die Theologie gezwungen, eine nach der anderen ihrer zentralen und theologisch unaufgebbaren Position preiszugeben.

Wie weit der zu registrierende Einbruch geht, vermag die mitten in der Kirche aufbrechende Bewegung der "Gott-ist-tot-Theologie" und die in gewisser Weise noch raffiniertere, weil subtiler verfahrenende "nichttheistische" Interpretation der Gottesvorstellung zu demonstrieren.

Die Erklärung eines tschechischen Marxisten, die ursprünglich im Hinblick auf die "dialektische Theologie" Karl Barths gegeben wurde, gibt - auch in ihrer erweiterten Beziehung - sehr treffend den Eindruck wieder, den die Betrachtung der in der Theologie sich präsentierenden Vorgänge und Entwicklungen auf den Außenstehenden erwecken muß. "Wir möchten", schreibt M. Machovec im Hinblick auf den neuzeitlichen Atheismus, der nach der Auffassung dieses Autors in der Formel von der unendlich qualitativen Differenz zwischen "Gott und Welt" in der dialektischen Theologie sanktioniert wird und in der Preisgabe des religiösen Apriori die Kapitulation der Theologie signalisiert, "darin den logischen Abschluß des zweitausendjäh-

"Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim". ebd. 71.

rigen Weges der Theologie sehen, der 'Wissenschaft von Gott', die eine Position nach der anderen aufgeben mußte, bis sie sich nun endlich entschließt, auch von ihrem Eckstein, von Gott selbst zu lassen" 25).

Der Zusammenbruch des Gottesglaubens ist aber nicht nur in der Theologie zu konstatieren. Viel beunruhigender, in seinen Auswirkungen umfassender und zugleich verhängnisvoller ist der Verlust des Transzendenzbezuges im unmittelbaren Glaubensleben der Kirche.

Die rein abstrakten und scheinbar theoretischen Debatten der erwähnten Bewegungen (Gott-ist-tot-Theologie; nichttheistische Interpretation) indizieren eine viel revolutionärere Tiefenbewegung, die wohl noch gar nicht entsprechend markant in Erscheinung getreten ist.

Friedrich Heinrich Jacobi hat in diesem Zusammenhang einmal eine Bemerkung getan, die unter dem Eindruck der übermächtig sich auswirkenden Wissenschaft, deren Folgen er wie kein anderer sah, geradezu als Warnung gesprochen wurde: "Wenige Menschen erwägen, was ihnen Alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht.

25) M.Machovec, Marxismus und dialektische Theologie, Zürich 1965, 78; zitiert nach L.Scheffczyk, Gottloser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie, Regensburg 1974; 88 f. In ähnlicher Weise bemerkt G.Szczesny: "Es hat wenig Sinn, ein Christentum, das dabei ist, die Gottesvorstellung radikal beiseite zu schieben, mit atheistischen Thesen zu attackieren oder sich über eine Wundergläubigkeit zu mokieren, von der für viele Theologen nur noch die halbherzig behauptete Gottessohnschaft des Nazareners übrig geblieben ist". G. Szczesny, "Club Voltaire" IV (1970), 14; zitiert nach E.Topitsch, Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik, Pullach 1973, 9.

Unsre sittlichen Überzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen als ein sittliches, das heißt persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet" 26).

Der Nihilismus, den Jacobi als Folge einer Wissenschaft, die Gott preisgibt, heraufkommen sah 27), hat sich in großem Umfang und mit destruierender Kraft entwickelt. So stellt sich für den glaubenden Menschen wie für den Theologen heute verschärft die Alternative, unter der auch Jacobi den prinzipiellen Kampf in der geistigen Auseinandersetzung seiner Zeit begriff: "das Nichts oder ein Gott" 28)!

Dabei versteht es sich für den um das Verständnis der geistigen Zusammenhänge und deren Hintergründe Bemühten, daß die Vielzahl der aktuellen Versuche, die die theistische Gottesidee in raffinierter Weise umzudeuten suchen, die zur Rede stehende Schwierigkeit nicht nur nicht beheben, sondern das geistige Chaos noch vergrößern 29).

Darin besteht heute der besondere schmerzliche Eindruck, daß die Auseinandersetzung ihr eigentliches Zentrum nicht im Kampf gegen einen sich offen als atheistisch oder antitheistisch darstellenden Gegner erhält, sondern in der

26) Fr.H. Jacobi, Werke, IV/1u.2, Darmstadt 1968, XLVII.

27) Vgl. Werke, II, 19; 108.

28) Werke, IV, 1, XLIV.

29) Auch unter diesem Gesichtspunkt hat Jacobi das Entscheidende gesehen: "Es giebt keine Vernunft, als in Person, also weil Vernunft ist, wo ist ein Gott und nicht bloß ein Götliches". Und etwas früher: "Darum fragt meine Philosophie: wer ist Gott; nicht: was ist er?" ebd. XXIV f.

Abwehr von Interpretationsversuchen und -systemen, deren wirkliche Position oft tatsächlich gar nicht mehr zu identifizieren ist 30).

Der Theologie jedenfalls, die re vera sich dem Anspruch, Reflexion der Offenbarung Gottes, Logos vom "Logos" zu sein, stellt, wird auch in dieser schwierigen Situation des Glaubens und der Kirche nichts anderes übrig bleiben, als das zu tun, was Christen in extremen Belastungen immer getan haben: sich auf den wahren "Eckstein" zu besinnen.

-
- 30) Hans Albert hat seiner Schrift "Theologische Holzwege" (Tübingen 1973), in der er sich mit Gerhard Ebeling auseinandersetzt, das beziehungsreiche Wort von Walter Kaufmann als Motto vorangesetzt: "Wo der Häretiker nein sagen würde, beginnt der Theologe zu interpretieren". ebd. I. Der unbefangene Leser des Disputs zwischen Albert und Ebeling wird keine Schwierigkeit in der Frage haben, wem seine Sympathie zu gelten habe, dem eindeutig argumentierenden Nichtchristen oder dem die Finessen der Phrase und des vieldeutigen Gedankens ausschöpfenden Theologen.

Zu der Frage des Zusammenhangs von Theologie und Philosophie in diesem Punkt lese man etwas das "Vorwort" von J.v.Kuhn zu seinem Buch "Jacobi und die Philosophie seiner Zeit" (Mainz 1934). Kuhn vertritt die Auffassung, daß die Bemühung um die Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft keiner Rechtfertigung bedürfe, sie stelle vielmehr eine "nothwendige Aufgabe der menschlichen Vernunft" dar, "deren Auflösung, wenn sie gelänge, auf alle übrigen Zweige des menschlichen Wissens einen ungemein förderlichen Einfluss ausüben müsste". Kuhn meint, daß aber "am wenigsten dem Theologen" wegen der Beschäftigung mit der Philosophie ein Vorwurf zu machen sei: "Oder gibt es etwa noch eine Wissenschaft, die bei den Schicksalen und der jeweiligen Lage der Philosophie in gleichem Maasse theilhaftig wäre, als gerade sie (die Theologie)"? Nach Kuhn ist es auch nicht nur der "Offenbarungsbegriff", den die Philosophie für die Theologie, deren Objekt dieser Begriff sei, sicher zu stellen habe. Auch in "materialer Beziehung" bleibe der Theologe "mit all seinen Vorstellungen, Begriffen und

Von der Bewältigung der der Reflexion gestellten Probleme im Zusammenhang der Gottesfrage, die mit dem durch sie begründeten Gottesglauben in der Tat das "Fundament" aller anderen religiösen und theologischen Positionen darstellt ³¹⁾ hängt alles ab. Denn es kann kein Zweifel sein, daß die naive und im ursprünglichen Glaubensleben gesicherte religiöse Existenz durch die Masse der heute auf sie einstürmenden Fehlreflexionen schwer gefährdet ist. Das unmittelbare Leben ist in dieser Situation in einem verstärkten Maße auf die Hilfe der klärenden Reflexion angewiesen.

Daß die Reflexion, jedenfalls die theologische Reflexion in der heutigen Situation der Theologie und Kirche, nicht auf halbem Wege und in der Unentschiedenheit verbleiben kann, ist jedem, der die Notlage in ihrer Schärfe erfaßt, klar.

In diesem Sinne ist es zweifellos angemessen, die "Frage nach Gott" heute als die "eigentliche Entscheidungsfrage für den Glauben wie für das Christentum und die Kirche" ³²⁾ zu bezeichnen.

Sätzen, mit der Realität einer Offenbarung zuerst und hernach mit allen sogenannten geoffenbarten Wahrheiten, solange im Kriegszustande gegen den Vernunftzweifel, als der Theismus der natürlichen Religion durch die Philosophie nicht ausser allen Zweifel gesetzt" sei. a.a.O. III f.

- 31) So L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube, a.a.O., 9.
32) Ebd.

d) Die Bedeutung der Metaphysik für die Konstitution einer wissenschaftlichen Theologie

Die besondere Bedeutung dieser Frage wird aber nicht nur durch den Hinweis auf den für die Theologie grundlegenden "Gegenstand" belegt, sondern darüber hinaus noch in einem weiteren Sinne.

In einer dem Anspruch der Theologie als Wissenschaft entsprechenden Weise kann nämlich Gott nicht einfach im objektiven bzw. objektivistischen Sinne angesetzt und aufgefaßt werden. Die Theologie, die so verfuhr und verfährt, handelt von ihm als einem Sein an sich, als bloßem Objekt, dessen Bezug zum theologisierenden Subjekt gar nicht in den Blick tritt. Diese rein theoretische Betrachtung ignoriert aber wesentlich das entscheidende Zentrum der wissenschaftlichen Fragestellung, den Gesichtspunkt der in Erkenntnis zu legitimierenden Wahrheitsfrage. Als wissenschaftlich kann aber nur die einsichtig als Erkenntnis vollzogene bzw. vollziehbare Vorstellung gelten, die in einem wissenschaftlichen Ableitungszusammenhang mit der absoluten Einsicht (der absoluten Wahrheit) zu vermitteln ist und erst dadurch wissenschaftlich voll qualifiziert wird.

Das heißt: Gott ist nicht nur erster "Gegenstand" der Theologie, er ist zugleich Grund der Wahrheit und Grund der Erkenntnis der Wahrheit. Und in diesem Sinne ist er die absolute Ermöglichung einer Wissenschaft der Theologie.

Die Vernachlässigung dieses fundamentalen Sachverhaltes hat die Theologie, so wie sie sich heute faktisch präsentiert, in ein Chaos von einander widersprechenden Thesen und Meinungen geführt, in dem nicht nur nichts mehr klar wird, in dem und durch das vielmehr noch erhebliche zusätzliche Probleme (für die Reflexion und das Glaubens-

leben) erwachsen 33),

Die in dieser Situation sich mit einem bloßen Positivismus von Daten und Fakten begnügende Art, Theologie zu treiben, die vor der Fülle der Probleme und der Durchdringung der mit ihnen sich stellenden systematischen Aufgaben resignierend kapituliert, ist keine echte Auflösung der Problematik.

Die Theologie muß, wenn sie sich behaupten will, den Mut finden, in einer echten Krisis Scheinprobleme und Scheinlösungen zu eliminieren und sich auf ihre authentische Thematik und ihre Funktion als Wissenschaft zu besinnen.

Wissenschaft kann die Theologie jedoch nur in erkenntniskritischer Kontrolle ihres Vollzuges und bei Beachtung des systematischen Charakters ihrer Einsichten sein.

Unter diesen Gesichtspunkten, die - weil sie ursprüngliche Desiderate der Wissenschaft darstellen - natürlich nie unbekannt gewesen sind, hat die Transzendentalphilosophie, die sich als Wissenschaft im strengen Sinne: als Wissenschaft der Wissenschaft bzw. als Wissenschaftslehre vollzieht, der Theologie erhebliche und m.E. fruchtbare Hinweise zu geben.

- e) Die Notwendigkeit einer kritischen Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wissen

Die Hinweise erschöpfen sich aber nicht in den angegebenen Gesichtspunkten.

Der Bereich der Philosophie und der Theologie, d.h. der

33) Emil Brunner sprach schon im Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bandes seiner Dogmatik 1946 von der "Eigenwilligkeit und der Verwilderung menschlichen Denkens" in seiner Zeit, in der die "Bewahrung des göttlichen Wortes ohne leidenschaftlichste Denkmühung um seinen Sinn und Gehalt kaum denkbar" sei: Dogmatik, Band I, Zürich-Stuttgart 1960, 7.

beiden Disziplinen gemeinsame Bereich geht nämlich viel weiter, als unter dem Einfluß eines nicht vollständig durchbestimmten Begriffs der Philosophie vielfach angenommen wurde und angenommen wird.

Die der Philosophie gestellte Aufgabe ist die Erkenntnis der Prinzipien der Gesamtwirklichkeit (und zwar aller Prinzipien) in ihrem Zusammenhang in und aus einem Prinzip. Von dieser prinzipiellen Seite müssen sich ihr all jene Probleme stellen, die sich der Theologie als prinzipieller Reflexion der konkreten Offenbarung auch stellen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Entsprechungen zwischen der philosophischen und theologischen Problematik viel zahlreicher und weitgehender, als man zunächst meinen könnte.

Die prinzipiellen Resultate zum Beispiel der Dogmatik müssen sich in der Form der Entsprechung in der prinzipiellen philosophischen Reflexion wiederfinden lassen. Diese Entsprechung muß sich ebenso nachweisen lassen!

Dabei hat die Theologie sich nicht um ihren Eigenbereich und Eigencharakter zu besorgen. So wenig wie die reale Offenbarung sich deduzieren ließe, da sie ein logisch nicht ableitbares geschichtliches Faktum darstellt, ebensowenig sind die Inhalte der Theologie ableitbar. Da aber die Theologie in der Reflexion der Offenbarungsgehalte notwendig auf die Prinzipien dieser Offenbarungsrealität stößt und sie in prinzipiellen Aussagen artikuliert, muß, wenn die philosophische und theologische prinzipielle Aussage wahr sein soll, eine Entsprechung in dem von beiden Disziplinen erhobenen Sachverhalt konstatiert werden können.

Unter diesem Gesichtspunkt, der gegenüber dem Verhältnis von Glauben und Wissen und ihrer Zuordnung in der Auffassung der Tradition den Bereich der rationalen Einsicht

erheblich erweitert, soll die Thematik dieser Arbeit noch in einer letzten Argumentation begründet werden.

Dem in der Gnadenlehre konzipierten Schema von "Natur" und "Übernatur" entsprach in der Erkenntnisauffassung die Vorstellung von einem Bereich des natürlichen Erkennens, demgegenüber der Bereich der Übernatur als Bereich des Glaubens angesehen wurde. Das natürliche Erkennen ist begrenzt. Jenseits der Grenze beginnt der Bereich des Glaubens.

Von der Frage abgesehen, wie diese Erkenntnisdifferenzierung gewonnen wurde und wie sie sich erkenntnismäßig legitimieren läßt - (sie ist ja einerseits keine unmittelbare Glaubensaussage, andererseits muß ihr doch eine Erkenntnis der durch die Grenzziehung differenzierten Bereiche zugrundeliegen. Schließlich muß diese Differenzierung selbst als wahre Erkenntnis eingesehen und ausgewiesen werden!) -, muß gesagt werden: der ganze Bereich des Glaubens rückt in dieser Entgegensetzung in den Bereich des Nicht-Rationalen, dessen Charakter ohne Schwierigkeit im arationalen oder irrationalistischen Sinne ausgedeutet werden konnte. Die Art der Entgegensetzung erzwingt diese Deutung geradezu, legt sie wenigstens sehr nahe! In der Frage des Zusammenhangs der Erkenntnisbereiche und der Frage nach Einheit bzw. Differenz des jeweiligen Erkennens ergibt sich dieselbe Problematik wie in der Frage der Einheit von Natur und Gnade in der Gnadenlehre. Die Behauptung der Unableitbarkeit der Gnade bzw. des Glaubens und ihrer Transzendenz ist um den Preis erkaufte, daß der Zusammenhang der beiden differenzierten Momente nicht mehr nachzuweisen und einsichtig zu machen ist. Die Behauptung der Autarkie des einen Bereichs (Gnade bzw. Glaube) ist damit zugleich die Behauptung der Autarkie des anderen. Wenn die "Natur" der Gnade nicht bedarf, dann benötigt sie sie in der weiteren Konsequenz auch nicht. Wenn das

Erkennen in sich schon funktioniert (die subjektivistische Vernunft), so bedarf es des Glaubens nicht. Der Glaube andererseits kann dem Erkennen nichts weiteres oder neues eröffnen. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Konzeption des Glaubens, in dem sich gerade die Offenbarung Gottes ereignen soll, die Erkenntnisrelevanz und die spezifische Erkenntnisdignität des Glaubens nicht nur nicht zureichend artikuliert hat, sondern den Glauben überhaupt im nicht-rationalen Sinn gedeutet hat, zumindest diese Deutung gefährlich nahelegte. Durch diese Konzeption veranlaßt ist der Glaubensbegriff in der Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft als nicht-rational ausgelegt und als irrationalistisch verdächtigt worden.

In der Analogie zu historischen Positionen, die sich in der Christologie geschichtlich entwickelt haben, könnte man formulieren, daß durch die beschriebene Glaubensbestimmung der Erkenntnisbegriff im arianischen Sinne definiert worden ist. Das Erkennen erreicht Gott überhaupt nicht. Auf der anderen Seite ist der Glaubensbegriff monophysitisch verstanden worden. Der rational-natürliche Anteil an diesem Akt ist ignoriert worden! Die eigentliche Synthese beider Bereiche ist jedenfalls nicht gelungen!

Durch diese Definition wurden zusammenhängend aber auch die Begriffe der Offenbarung und der Gottesbegriff in Mitleidenschaft gezogen. Ebenso das Gnadenverständnis!

Alle diese Realitäten mußten konsequent als einem rationalen Verständnis nicht zugänglich deklariert werden.

Auf der anderen Seite mußte eine spezifische Glaubenswahrheit gefordert werden, für deren Geltung primär der Autoritätsstandpunkt reklamiert wurde ³⁴⁾.

34) Für die Ausbildung dieses Standpunktes im Katholizis-

Die Differenzierung von Erkennen und Glauben, die in dieser Entgegensetzung geschichtlich wirksam wurde, hat die religiöse Existenz, die theologische Aussage ebenso wie den Offenbarungsanspruch des Christentums in verhängnisvoller Weise belastet und im irrationalen Sinne kompromittiert. Dieser falsche Ansatz, der dem Gegner die billigste und wirksamste Polemik ermöglichte, hat sich im Leben wie in der Wissenschaft auf breiter Ebene ausgewirkt.

Das Christentum mußte unter dieser Belastung in der geistigen Auseinandersetzung auf das entscheidendste Kriterium, auf die eigentlich entscheidende Waffe, das Wahrheitsargument, verzichten. Es hat diese Waffe jedenfalls in der geistigen Auseinandersetzung nicht in der Weise einsetzen können, die der Vehemenz des feindlichen Angriffs und dem begründeten Offenbarungsanspruch des Glaubens entsprochen hätte.

Ob die Preisgabe des "Ecksteins" unter diesem Gesichtspunkt für das Christentum nicht eher das Indiz dafür ist, daß es selbst von diesem "Eckstein" preisgegeben ist?

Die Befürchtung jedenfalls, "der Glaube sei unvereinbar mit der Vernunft, ist gleichbedeutend mit der Befürchtung, das Licht spalte sich in sich selbst und die Wahrheit widerspreche sich. Diese Unvereinbarkeit ist unsinnig, unverständlich und kann nicht gedacht werden" ³⁵⁾.

mus wurde die Entgegensetzung zu der Position der Gewissensfreiheit bedeutungsvoll, wie sie durch die Reformation im 16. Jhdt. entfaltet wurde. In seiner Konsequenz heißt Glauben "Für-wahr-Halten" auf Autorität hin! Diese Autorität wird selbst aber als der Erkenntnis nicht mehr zugänglich bzw. in ihr offenbar nicht mehr legitimiert angesehen.

35) E.Hello, Welt ohne Gott ("Philosophie et Athéisme", Paris 1888), Leipzig 1938, 161.

Unter den angedeuteten Zusammenhängen und in den erwähnten Beziehungen ist die Ausführung der in dieser Arbeit behandelten Thematik zu verstehen.

Die abstrakte und für die Theologie zunächst (scheinbar) irrelevante philosophische Darstellung, deren Verständnis den denkenden Mitvollzug voraussetzt, der die fundamentalen Konsequenzen aus den jeweiligen systematischen Positionen dort zu supplieren vermag, wo sie nicht in extenso ausgezogen sind, ist in Wirklichkeit von unmittelbarer Bedeutung. Sie impliziert einen Reichtum an Konsequenzen für die materiale Einzeldisziplin, der nur demjenigen verborgen bleibt, der der Vorstellung anhängt, das geistige Prinzip sei abstrakt und leer. In Wirklichkeit ist das echte Prinzip aber immer - der reflexiven Erkenntnis bereits vorausliegend - Prinzip des konkreten Lebens, der konkreten Realität. Als solches Prinzip des konkreten Lebens, der konkreten Realität nur ist es für die Reflexion interessant und relevant.

Dieser Sachverhalt gilt besonders für die hier behandelte Thematik. Unter dem Terminus "Idee" ist nicht etwa - die im Sinne Kants verstandene - realitätslose Idee gefaßt, sondern die Idee als Fülle der Realität.

Diese Realität als Prinzip aller Realität ist bereits vorontologisch jene Realität, die die Reflexion ontologisch als solche in ihrer prinzipiellen Hinsicht analysiert.

In diesem Bezug der Reflexion auf das bereits vorontologisch fungierende Erkennen bleibt das reflexiv herausgehobene Prinzip Prinzip des Konkreten.

Das reflexive Erkennen bleibt dadurch wesentlich auf den vorontologischen Lebens- und Erkenntnisakt bezogen und vermag durch diesen Rückbezug auch die ontologisch gewon-

nenen Resultate wiederum in den Lebensakt aufzunehmen und in ihm wirksam werden zu lassen.

Der Anspruch der Transzendentalphilosophie, Kopf und Herz zu versöhnen, ist unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt in dem Nachweis zu verifizieren, daß die ursprüngliche Gotteserfahrung im vorphilosophischen Erkennen und Leben den gleichen Gott erfaßt, den auch die durchgeführte Reflexion an ihrem Ende erreicht. Es ist der identische Gott, die identische Wahrheit, die im Leben erscheint und die sich der Reflexion als wahr erweist. Da es nur eine Wahrheit gibt, kann der Standpunkt des Lebens nicht von der Position der Reflexion, die Position der Reflexion nicht vom Standpunkt des Lebens differieren. Der so verhängnisvolle Hiat zwischen Leben und Wissenschaft wird damit gerade vermieden.

Hierin liegt die letzte Frucht des wahrhaften Erkennens: in der Integrationsmöglichkeit der reflexiven Resultate in das Leben. Das Leben vermag so ein von allen Halb- und Fehlreflexionen befreites klares oder verklärtes Leben zu sein.

B: Vorbemerkung zur thematischen Aufgliederung

Die "Wissenschaftslehre", wie Fichte seine Konzeption der wissenschaftlichen Philosophie nannte ³⁶⁾, ist der zeitgenössischen Öffentlichkeit Fichtes nur in der Gestalt bekannt geworden, wie sie unter dem Titel einer "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" 1794 als "Handschrift für seine Zuhörer" ³⁷⁾ herausgegeben wurde.

Wie der Zusatz als "Handschrift für seine Zuhörer" andeutet, ist die "Grundlage" im Zusammenhang der Lehrtätigkeit Fichtes in Jena entstanden, für die er Anfang Januar 1794 eine Berufung erhalten hatte.

Diese Berufung auf den durch Reinholds Fortgang nach Kiel vakant gewordenen Lehrstuhl überraschte Fichte mitten im Ringen um eine neue Grundlegung der wissenschaftlichen Philosophie, für die er sich "einige Jahre unabhängige Muße" ³⁸⁾ wünschte.

Die Anfang Februar 1794 übermittelte offizielle Berufung durch den Weimarer Hof zwang Fichte, seinen Studienplan zu ändern und die gewonnenen Ergebnisse für die Mitteilung im akademischen Vortrag zu formulieren. Aus dieser Ausarbeitung des Systems der Wissenschaftslehre als Vorlesungstext entstand die "Grundlage".

In einem Brief an Reinhold bemerkt Fichte, daß er sein System "wenigstens dem größten Theile nach, aber noch bei

36) J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsgb. von R. Lauth und Hans Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, I,2, 118. Nach dieser Ausgabe (=AA) wird im folgenden zitiert. Zu allen historischen Fragen vgl. das "Vorwort" zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre": AA, I,2, 175 ff.

37) Vgl. AA, I,2, 249.

38) J.G. Fichte, Briefwechsel. 2 Bde (Herausgegeben von Hans Schulz), Hildesheim 1967, I,321 (Nr. 147). Dieser

weitem nicht bis zur Mitteilung klar, entworfen" habe ³⁹⁾.

Die "Grundlage" erschien vom 14. Juni 1794 ab in Einzelbögen. Fichte hat den Text dieser Bögen von Tag zu Tag, wie die Vorlesungen es erforderten, ausgearbeitet und in den Druck gegeben. Anfang August 1795 waren Ausarbeitung und Druck der "Grundlage" in der heute vorliegenden Gestalt beendet.

Aus den Umständen der Ausarbeitung und der endgültigen Gestalt der "Grundlage" wird ersichtlich, daß es sich keineswegs um ein eigentliches Lehrbuch der Wissenschaftslehre handelt, für das Fichte nach eigener Angabe "mehrere Jahre" ⁴⁰⁾ zu benötigen glaubte.

Diesem durchaus unzulänglichen Charakter der Darstellung ⁴¹⁾ ist es zu einem erheblichen Teil zuzuschreiben, daß die Fichtesche Konzeption einer wissenschaftlichen Philosophie nicht adäquat rezipiert wurde.

Da die Beurteilung Fichtes weitgehend, wenn nicht ausschließlich durch die "Grundlage" (und vor allem das "Absolutum" dieser Grundlage bzw. dessen, was man dafür hält (!), bestimmt wurde und noch weiter hin bestimmt wird, soll in einem ersten Teil auf die grundlegenden Intentionen Fichtes, die zur Darstellung der "Grundlage" führten, eingegangen werden.

Im Anschluß daran soll die Konzeption der Gottesvorstellung behandelt werden, die Fichte in den Schriften der Zeit des sogenannten "Atheismusstreites" vorträgt. Da diese eigenartige Konzeption nur in der Berücksichtigung der zeitgenössischen philosophischen Diskussion verständlich

Briefwechsel wird im folgenden unter dem Namen des Herausgebers zitiert (z.B. Schulz I, 321).

39) Schulz, I, 341 (Nr. 157).

40) Schulz, I, 339 (Nr. 156).

41) Vgl. Schulz, I, 556 (Nr. 287); vgl. auch AA, I, 2, 183; AA, I, 2, 186 f.

werden kann, werden außer der Darstellung der Position, die Forberg in seinem die ganze Debatte des Atheismusstreites auslösenden Aufsatz vorbrachte, vor allem die für die Thematik spezifischen Thesen Kants behandelt.

Die "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804" ist die bedeutendste Schrift Fichtes, in der die Gottesproblematik die zentrale Thematik darstellt. Diese Schrift wird in ihrem ersten Hauptteil, der die reduktiven Schritte des Denkens bis zum ersten Grundsatz, dem unbegründeten Grund alles Seins, enthält, dargestellt. Diese Darstellung umfaßt den Inhalt des zweiten Teils.

In den folgenden Kapiteln des dritten Teils (Kapitel G-J) werden philosophische Themen mit ihrem unmittelbaren Bezug zu theologischen Grundfragen dargestellt. Das Verhältnis des Absoluten zu seiner Erscheinung (Gott und die prinzipielle Offenbarung Gottes) entspricht thematisch der theologischen Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Schöpfung. Kapitel H behandelt die Relation von prinzipieller Offenbarung und konkreter Offenbarung Gottes und charakterisiert gegenüber einem bloßen Vernunftglauben den Begriff der konkreten Offenbarung. Die spezifisch theologische Problematik ist darin in der Problematik der "imago Dei" als Grundlage der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und in seiner personalen Manifestation in der Geschichte angesprochen.

Im abschließenden Kapitel wird das Verhältnis Gottes, in sofern er sich manifestiert, zu seinem Sein in sich thematisiert. Auf Grund der transzendentalphilosophischen Prinzipien wird in der Differenzierung des Seins Gottes von seiner Offenbarung die Differenzierung zwischen der Einheit des Wesens und der Trinität der Personen bei gleichzeitiger Identität der absoluten Materialität dargelegt. Die "imago Dei" wird dabei als trinitarische "imago" in der Unterscheidung zwischen der materiellen

Trinität (Gottes) und der für die Konstitution des konkreten Bewußtseins wesensgesetzlichen Interpersonalitätsrelation (als formaler "imago Dei") verstanden. In dem Bezug von materialer Trinität zu ihrem formalen Substrat in der interpersonalen Relation wird die Korrespondenz von prinzipieller und konkreter Offenbarung als Bedingung der Ermöglichung der Liebe und deren wirklicher Eröffnung verstehbar.

ERSTER TEIL

Historische Positionen der Wissenschaftslehre
in der Konzeption des Gottesbegriffs

C: Das Problem des Grundsatzes der Philosophie

1.) Der philosophiehistorische Status in der Diskussion um eine "wissenschaftliche" Philosophie

Um die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" in ihrer Eigenart zu verstehen, ist es vorteilhaft, noch ein wenig weiter zurückzugreifen und die philosophiehistorische Situation, die Fichte antraf, zu berücksichtigen. Eine der wesentlichen, durch die Ergebnisse der philosophischen Arbeit Kants, wie sie in seinen drei "Kritiken" ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hatte, dem zeitgenössischen Philosophieren gestellten Fragen war die nach der Einheit der Vernunft und einem entsprechenden, diese Einheit der Vernunft reduplizierenden Einheitsprinzip der Philosophie.

Kant selbst hatte seinen Kritiken durchaus verschiedene Ansätze zugrundegelegt. Kant hatte zwar die philosophische Aufgabe, diese verschiedenen Ansätze aus einem Einheitsprinzip der Vernunft abzuleiten, gesehen, hatte aber selbst für die Lösung dieses Problems wenig mehr als Andeutungen gegeben. In diesen wenigen Hinweisen kann man eine gewisse Tendenz Kants ersehen, die Einheit der Vernunft in einem Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen zu suchen. Allerdings bleiben die metaphysischen Grundpositionen der "Kritik der reinen Vernunft" so dominant, daß dieser Primat in einer Gesamtkonzeption der Philosophie systematisch gar nicht aufgewiesen werden kann. Auch der spätere Versuch der "Kritik der Urteilskraft", ein drittes Vermögen als dieses Einheitsprinzip zu erweisen, mißlingt.

Der Repräsentant der "kritischen Philosophie", wie sich die von Kant begründete Transzendentalphilosophie auch nannte, in der nachkantischen Diskussion war Karl Leonhard Reinhold. Reinhold ging den Weg weiter, den die Po-

sition der "Kritik der reinen Vernunft" bezeichnet hat. Sein wesentlicher Beitrag in der philosophischen Diskussion war die Bemühung um eine strengere Systematik der Kantischen analytischen Resultate und das energische Votum für einen einzigen Grundsatz, aus dem sich die Gesamtphilosophie ableiten lassen müsse, wenn sie wissenschaftlichen Charakter gewinnen solle ¹⁾.

Für die formalsystematische Konzeption einer wissenschaftlichen Philosophie sind mit der Forderung systematischen Zusammenhangs und der Aufstellung eines einzigen Prinzips in der Tat wesentliche Einsichten gewonnen. Reinhold selbst war allerdings darüber hinaus der Auffassung, auch in inhaltlicher Hinsicht ein strengsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügendes Einheitsprinzip gefunden zu haben. Es handelt sich für Reinhold um den sogenannten "Satz des Bewußtseins", dem seiner Auffassung nach die Qualifikation, als Prinzip einer Wissenschaft der Philosophie zu fungieren, eignet. Reinhold formuliert dieses Prinzip folgendermaßen:

"Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Object unterschieden und auf beyde bezogen" ²⁾.

1) K.L. Reinhold, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Jena 1790, 94: "Ich halte einen allgemeingeltenden ersten Grundsatz für das Eine was der Philosophie Noth ist, ..."; vgl. ebd. 367; 370: "Durch ein allgemeingeltendes Princip allein kann und muß die Schmach von der Philosophie hinweggenommen werden ..." Auch in den "Briefen über die kantische Philosophie, Erster Band, Leipzig 1790, 24 votiert Reinhold für einen derartigen Grundsatz als wesentlichstem Desiderat. Vgl. auch den Brief Fichtes an Reinhold vom März/April 1795, in dem Fichte erklärt: "Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von Untersuchung des Subjekts ausgehn, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatze geführt werden müße". AA,III,2, 282.

2) "Beyträge" ... 167; vgl. ebd. 144; AA,I,2, 43.

2.) Die Fichtesche Widerlegung eines Skeptikers:

Die "Aenesidemus-Rezension"

Fichte setzte sich seit Ende Oktober 1793 aus Anlaß einer Rezension, die er für die renommierte "Allgemeine Literatur-Zeitung" in Jena übernommen hatte, mit einer anonym erschienenen Schrift eines Skeptikers auseinander. Die Schrift trug den Titel: "Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" 3).

Die einläßliche Beschäftigung mit den Argumenten jenes Aenesidems', hinter dem sich der Mitschüler Fichtes, Gottlob Ernst Schulze, verbarg, führte Fichte zu der klaren Überzeugung, daß weder Kant noch Reinhold ein gegen alle skeptischen Einwendungen ausreichend gesichertes Fundament einer wissenschaftlichen Philosophie gelegt hatten.

Es kann nach den Briefen Fichtes aus dieser Zeit kein Zweifel bestehen, daß die Lektüre des "Aenesidemus" Fichte in erhebliche Verwirrung versetzt hat. So schreibt er:

"Haben Sie den Aenesidemus gelesen! Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt" 4).

In einem anderen Brief vom 15. Januar 1794 schreibt Fichte an Reinhard:

"Aenesidemus hat meine Überzeugung, daß die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar noch nicht Wissenschaft sey, vollendet; die andere aber, daß sie wirklich Wissenschaft werden könne, und in Kurzem es werden müsse, nur noch verstärkt" 5).

3) AA, I, 2, 33 ff.

4) AA, III, 2, '28.

5) AA, III, 2, 39

Aus der intensiven Beschäftigung mit den Argumenten Aenesidems geht zunächst die erwähnte "Aenesidemus"-Rezension hervor und dann die erste Konzeption einer Wissenschaftslehre: die Züricher "Bigen Meditationen über die Elementar Philosophie" ⁶⁾, deren Inhalt Fichte in Zürich vor einem kleinen Kreis von Züricher Bürgern zuerst vorträgt. Fichte ist also der Auffassung, ein neues, nicht zu erschütterndes Fundament gefunden zu haben, von dem aus sich eine "Wissenschaftslehre" entfalten läßt.

Die Aenesidemus-Rezension diskutiert in der Auseinandersetzung mit den skeptischen Einwänden Schulzes den Wert des Grundsatzes Reinholds.

Worin liegen die Schwächen des "Satzes vom Bewußtsein"? Zunächst: der "Satz des Bewußtseins", nach dem im Bewußtsein durch das Subjekt die Vorstellung vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird, gründet nach Reinhold auf empirische Beobachtung. Was berechtigt, eine in empirischer Beobachtung gewonnene Erkenntnis zum (apriorischen) Grundsatz alles Bewußtseins zu machen?

Der Grundsatz muß apriorische Geltung haben, sonst kann auch das Gegenteil als möglich gedacht werden. Dieser Hinweis zeigt bereits, daß auch Reinholds Satz sich auf mehr als bloße Empirie stützt, denn alles Vorstellen ist nur als "Unterscheiden" und "Beziehen" möglich. Das Gegenteil kann gar nicht gedacht werden.

"Aber eben das deutet daraufhin, daß er sich noch auf etwas anderes gründen müsse, als auf eine bloße Tatsache" ⁷⁾.

6) Dieser schwierige Text ist jetzt im dritten Band der nachgelassenen Werke Fichtes in der Akademie-Ausgabe zugänglich geworden: AA,II,3,21-266.

7) AA,I,2, 46.

Dann: Der Satz des Bewußtseins ist zwar seiner logischen Form nach analytisch, d.h. rein logisch betrachtet kommt ihm Einheit zu und insofern auch die Qualifikation eines Grundsatzes! Aber dem Akt des Vorstellens nach handelt es sich um eine Synthesis, da in ihm unterschieden und bezogen wird.

"Und hierbey entsteht denn die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlung des Gemüths auf ein Zusammensetzen zurück zu führen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis, und Antithesis?"⁸⁾ Das heißt: Dem Satz des Bewußtseins sind als Bedingungen der Möglichkeit seiner selbst Voraussetzungen zugrunde-zulegen, die erst Bewußtsein ermöglichen. Der Satz des Bewußtseins ist zwar Grundsatz der Vorstellung, d.h. der theoretischen Vernunft, aber nicht Grundsatz aller Vernunft.

Ein Grundsatz, der nur auf einer Tatsache beruht, kann in der Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit hintergangen werden.

"Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatz aller Philosophie veranlaßte, war wohl die, daß man von einer Thatsache ausgehen müsse"⁹⁾. Der Ausgang von einer Tatsache hat nur empirische Geltung. Die Aufstellung eines Grundsatzes als Grund aller Erfahrung muß aber, da der Grund außerhalb des Begründeten liegt, notwendig erfahrungsunabhängige Geltung haben. Ein wissenschaftlichen Ansprüchen genügender Grundsatz kann also nicht Ausdruck einer Tatsache sein.

"Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muß nicht eben

8) AA, I, 2, 45.

9) AA, I, 2, 46.

eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Ort weder erklärt, noch erwiesen werden kann" 10).

Das in aller Vorstellung vorausgesetzte Unterscheiden und Beziehen von Subjekt und Objekt setzt ursprüngliche Handlungen bzw. Handlungsweisen des Geistes voraus. Die Handlung des Beziehens von Subjekt und Objekt setzt die Handlung eines Unterscheidens oder eines Entgegensetzens voraus, und diese wiederum als Bedingung der Möglichkeit ein Setzen überhaupt. Soll das Ich (das Subjekt) etwas (sich) entgegensetzen, so ist diesem Setzen das Ich, dem entgegengesetzt wird, als Bedingung der Möglichkeit vor auszusetzen. Die Konzeption Reinholds, die gerade - ebenso wie Kant - von einer Tatsache ausging, um eine leere, lediglich formale Philosophie-Konzeption zu vermeiden, aber dann eine allein in sinnlicher Anschauung zu verifizierende Realität (Erkenntnis des sinnlichen Gegenstandes) zuliess, ist mit dem Nachweis, daß jede theoretische Vorstellung metatheoretische Handlungsweisen als Bedingung der Möglichkeit des Vorstellens voraussetzt, als "Elementarphilosophie" oder als "wissenschaftliche" Philosophie erschüttert.

"Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Objekt, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte" 11).

Fichte weist noch darauf hin, daß das ursprüngliche Ich und Nicht-Ich (und ebenso deren ursprüngliche Synthesis) natürlich nicht empirisch gegeben sind 12). Sie sind in

10) AA, I, 2, 46.

11) AA, I, 2, 48.

12) Die zweite elementare Kritik Fichtes an Reinhold bezieht sich auf die Frage nach der Realität des "Stof-

der Abstraktion von aller Empirie und in der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Vorstellung überhaupt einsichtig vorauszusetzen. Mit dieser Konzeption ist der von Kant gelegentlich indizierte Primat der praktischen Vernunft von Fichte wieder aufgegriffen. Fichte hat selbst im Zusammenhang der Bemühung um ein neues Fundament der Philosophie die bewundernswerte Intuition Kants gelobt.

"Über Kants Geist hinaus giebt es keinen Raum mehr für die Untersuchung; ich bin völlig überzeugt, daß er die Grundsätze, die ich deutlich und bestimmt aufstellen will, dunkel allen seinen Untersuchungen zum Grunde gelegt hat" ¹³⁾.

Mit dem Prinzip der Tathandlung ist also gegenüber Reinhold (und den späteren Ansätzen Schellings und Hegels) die Einseitigkeit der bloß-theoretischen Position vermieden. Von dem Prinzip der Tathandlung aus läßt sich einsichtig die Annahme von Freiheit und Sittlichkeit begründen, die beide in der theoretischen Konzeption Reinholds, Schellings und Hegels verloren gehen müssen! ¹⁴⁾

Hier zeigt sich noch einmal die gewaltige Leistung Kants, der trotz der metaphysischen Positionen der "Kritik der reinen Vernunft" in der "Kritik der praktischen Vernunft" die Unableitbarkeit des Willens betont und eine ursprüng-

fes" und seiner Ableitung bzw. Ableitbarkeit. Bereits die "Kritik der reinen Vernunft" schwankt ja in der Annahme der Materialität zwischen realer Ansetzung des "Dinges an sich" und idealem Verständnis als Noumenon, als bloß gedachtem Erklärungsgrund des Gehaltes der Vorstellung.

13) Schulz, I, 353 (Nr.161).

14) Vgl. Schulz, I, 319 (Nr.145); I, 457, (Nr.236).

liche Metaphysik der Sitten oder eine metaphysische Ethik begründet hat ¹⁵⁾.

Hier ist zum ersten Mal ausdrücklich, nachdem Descartes in den "Meditationes" bereits das Prinzip gewonnen hatte, der durch den Einfluß der griechischen Philosophie in der europäischen Geistesgeschichte etablierte Intellektualismus, der den Willen und seine wesentliche Bedeutung im geistigen Sein völlig verkannt hat ¹⁶⁾, gebrochen worden ¹⁷⁾.

Fichte greift also diesen Ansatz Kants aus einer ursprünglicheren Erkenntnis des wahren Grundprinzips der Vernunft wieder auf.

Die Entdeckung dieses Prinzips hat neben seiner formal-systematischen und eine echte metaphysische Ethik begründenden Bedeutung noch einen dritten erheblichen Vorteil.

Fichte berührt in der Besprechung der Einwände Aenesidems diesen Punkt bereits.

15) In diesem und nicht in dem vulgären Verständnis ist der so arg mißdeutete Begriff der "Autonomie" Kants zu nehmen. Autonomie bedeutet, daß der sittliche Wille unmittelbares Prinzip der Willensbestimmung ist. (αὐτονομία) "Heteronomie" bedeutet die Abhängigkeit des Willens von empirischen Wertungen. Wenn man ein genuines Verständnis Kants und Fichtes gewinnen will, ist es dringend erforderlich, die von diesen Autoren gegebenen begrifflichen Bestimmungen zu beachten und die in der Umgangssprache bezeichneten Bedeutungen zu vermeiden.

16) Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß die griechische Sprache nicht einmal einen entsprechenden Ausdruck für die Realität des "Willens" entwickelt hat.

17) Der Satz des Sokrates: "Tugend ist Wissen" ebenso wie die seit Aristoteles übliche Ansetzung der Klugheit als erster Kardinaltugend repräsentieren diesen unhaltbaren Ansatz! Der Dieb, der einen Diebstahl mit höchster Klugheit durchführt, wäre dann genauso tugendhaft wie der Gerechte!
Nur dadurch, daß traditionell der christliche Glaube mit seinem anderen Prinzip gelebt wurde, blieben die

Schulze 18) moniert an der Reinholdschen Fassung des Satzes vom Bewußtsein als absolut ersten Satz, daß dieser Satz "unter der höchsten Regel alles Urtheilens, dem Satz des Widerspruches" stehe, insofern eben nicht absolut erster Satz der Philosophie sein könne. Auch wenn man, wie Fichte mit Hinweis auf eine Äußerung Reinholds einräumt, zugibt, daß man über die Gesetze des Denkens nicht anders als nach den Gesetzen des Denkens denken kann, so muß doch der bloß formale Satz vom Widerspruch in seiner berechtigten Geltung erst begründet werden. Dasselbe gilt, wie Fichte ergänzt, für den Satz der Entgegensetzung und den Satz der Identität 19).

Eine wie Reinholds "Elementarphilosophie" und Kants "Kritik der reinen Vernunft" vom Primat der theoretischen Vernunft, vom Vorstellen oder von der Tatsache ausgehende Philosophie bleibt unfähig, die Gesetze des Denkens selbst zu begründen 20).

verhängnisvollen Auswirkungen dieses falschen Theorems verborgen. Kant hat in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" auf dieses Verhältnis von Intelligenz und sittlichem Wollen hingewiesen: "Verstand, Witz, Urteilskraft sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist". Deshalb formulierte er einleitend: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". ("Grundlegung", Or.393).

18) Vgl. AA,I,2, 43.

19) AA,I,2, 44.

20) Hier liegt nebenbei auch ein Fehler der Argumentation des Thomas v. Aquin in den "quinque viae": S.th.I q 2 a 3. Alle von ihm genannten "Beweise" setzen ganz unreflektiert die Geltung des Grund-Folge-Verhältnisses voraus. Das Bewiesene ist aber nur so beweiskräftig.

3.) Die Schrift über den "Begriff der Wissenschaftslehre"

a) Die Artikulation des Begriffs der Wissenschaft

Klarer als die Aenesidemus-Rezension, die das Programm einer wissenschaftlichen Philosophie nur in Andeutungen vorstellt, äußert sich Fichte in der Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" vom Mai 1794. Fichte hatte diese Schrift als "Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen" für die Studenten in Jena ausgearbeitet.

Wenn man bedenkt, daß es vor Fichte außer in den "Regulae ad directionem ingenii" des Descartes kaum eine explizite Reflexion über den Begriff der Philosophie gegeben hat, wird man die Bedeutung der Schrift über den "Begriff der Wissenschaftslehre" ermessen. Fichte betont auch ausdrücklich ²¹⁾ die Schwierigkeiten, die er mit der Abfassung dieser Schrift gehabt hat, und sein Interesse daran, eine möglichst elegante Form der Darstellung zu erreichen ²²⁾. Die Schrift stellt, wie der Titel sagt, lediglich eine rein begriffliche Analyse dar. Insofern kann sie - wie Fichte ausdrücklich anmerkt - bloß "hypothetische" Geltung haben ²³⁾. Sie setzt voraus ²⁴⁾, daß es etwas Gewisses, ein Wissen oder Wissen-

tig wie die Voraussetzungen, von denen der Beweis ausgeht bzw. mit denen er operiert! Das "Absolute" dieser Gottesbeweise hängt also von der Geltung der Denkgesetze ab!

Man sieht an einer derartigen Applikation sofort die tiefgreifende Bedeutung der Fichteschen Bemühung um eine Totalbegründung der Philosophie!

21) Schulz, I, 350 (Nr.161).

22) Ebd. 371 (Nr. 174).

23) Vgl. AA, I, 110.

24) Damit aus der Annahme dieser Voraussetzung keine voreiligen falschen Schlüsse gezogen werden, sei bereits an dieser Stelle der Hinweis gegeben, daß eine wissenschaftliche Philosophie gar nicht anders begin-

schaft gebe, und charakterisiert von dieser Voraussetzung her die aufzustellende Wissenschaftslehre. Es liegt hier methodisch ein reduktives Verfahren vor, das Fichte mit Vorliebe anwendet ²⁵⁾. Es wird nach dieser Methode eine unhintergehbare Voraussetzung ermittelt, die dann im Hinblick auf sie bedingende Implikationen analysiert wird. Nach dem Grund-Folge-Prinzip wird von einer möglichst hohen, schlechthin nicht bestreitbaren Prämisse deren absoluter Grund ermittelt.

Dieses Verfahren ist primär aus didaktischen Gründen gewählt, denn eigentlich - wie leicht einzusehen ist - ist es ja der Grund, der die Folge begründet! Keineswegs begründet die Folge deren Grund. Sie leitet nur auf ihn zurück. An die Stelle des reduktiven Verfahrens müßte nach strengen wissenschaftlichen Gesichtspunkten der deduktive Beweisgang treten, bei dem aus dem höchsten Punkt der Einsicht die daraus sich ergebenden Folgen abgeleitet werden. Aber da Fichte für Zuhörer schreibt, die erst zur absoluten Einsicht geführt werden sollen, sie also noch nicht besitzen, empfiehlt sich natürlich der reduktive Gang.

Da - wie bemerkt - die Argumentation rein begrifflich ist, ist die beanspruchte Geltung hypothetisch.

Die begriffliche Form läßt sich so charakterisieren:

Wenn X ist, so muß auch Y sein. Man beachte, daß hier

nen kann. Jeder Philosophierende, der darauf achtet, was er tut, (und nur unter dieser Voraussetzung, daß er seines eigenen Tuns inne ist, philosophiert er!) setzt beim Wissen an. Und zwar wesensnotwendig! Ob er als dogmatischer Philosoph etwas Bestimmtes behauptet, oder als Skeptiker die Möglichkeit des Wissens überhaupt leugnet, in jedem Fall, behauptet er das, was er aussagt, als Wissen! Für eine Ontologie - wie sie einzig möglich ist! - als Wissenslehre - kann es keinen anderen Ausgangspunkt als den vom Wissen geben!

- 25) Auch in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" leitet eine kurze Reduktion zum ersten Grundsatz. In der WL 1804 ist der ganze erste Teil Reduktion bis zur Einsicht des Absoluten selbst, und selbst der zweite Teil bis zur Einsicht in das Wesen der Evidenz (als Grundprinzip des Wissens vom Absoluten).

rein formal gesprochen wird, also noch gar keine definitive inhaltliche Behauptung aufgestellt wird.

Die Reduktion beginnt - wie gesagt - mit dem Begriff einer Wissenschaft, um von ihm her den Begriff der Wissenschaft der Wissenschaft oder der Wissenschaftslehre zu gewinnen. Fichte behauptet, der Begriff der Philosophie lasse sich aus der Entwicklung des Begriffes "einer Wissenschaft" ermitteln. Was heißt nun "Wissenschaft"?

Die erste Bestimmung, die Fichte gibt, ist die systematische Form. Alle Sätze einer Wissenschaft (sagen wir der Mathematik) hängen zusammen und vereinigen sich in dem einen Grundsatz dieser Wissenschaft zu einem Ganzen ²⁶⁾. Fichte weist aber sofort darauf hin - und das ist für die Fichtesche Konzeption zentral! - daß diese systematische Form der Wissenschaft nicht Selbstzweck ist.

"Wenn jemand auf einem grundlosen und unerweißlichen Satz, z.B. auf dem, daß es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, und ätherischen Körpern gäbe; eine noch so systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist - würden wir ein solches System, so streng auch in demselben gefolgert wird, und so innig auch die einzelnen Theile desselben unter einander ver-

26) Es ist selbstverständlich, daß Fichte hier von dem transzendentallogischen Idealtypus "Wissenschaft" ausgeht. Die historischen Konzeptionen von Wissenschaft müssen dem Ideal natürlich nicht entsprechen, obwohl deren immanente Tendenz, wie leicht zu verifizieren ist, gerade dahin geht, zu Einzelerkenntnissen umfassendere Einheiten und zu diesen Einheiten wiederum letzte Einheiten und eine letzte Einheit zu entdecken, um so alles Gewußte in einen umfassenden Wissenszusammenhang zu stellen. - Diese natürliche Tendenz des Geistes zum System ist völlig unverdächtig. Dort, wo aus Unkenntnis der Sache das Systematisieren und der Gedanke des Systems kritisiert werden, sind entweder falsche Systeme bzw. der durch sie hervorge-

kettet seyn möchten, für eine Wissenschaft anerkennen" ²⁷⁾? Ein Vergleich der Konzeption Fichtes mit den "Systemen" Schellings und Hegels macht sofort den wesentlichen Unterschied in dieser Beziehung deutlich. Es fehlt bei den genannten Autoren eine ausreichende Bestimmung des Begriffes der Philosophie. Die unter dem Gesichtspunkt der Begründung einer Metaphysik wesentlichste Frage, unter welcher Bedingung überhaupt wahrhaft ge-
wußt werden könne, spielt dagegen keine Rolle. Es kommt aber gerade in einer wissenschaftlichen Philosophie auf die Realität des Wissens an!

Diesem bloß formalen Systemzusammenhang stellt Fichte das systemlose Einzelwissen gegenüber:

"Hinwiederum wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz oder eine Thatsache anführt - etwa der mechanische Handwerker den Satz; daß auf einer Horizontalline der Perpendikul zu beiden Seiten rechte Winkel habe; oder der unstudierte Bauer das Faktum: daß der jüdische Geschichtsschreiber Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe -

rufene unvorteilhafte Eindruck der veranlassende Grund der Polemik. Beide Argumente können wissenschaftlich gesehen keine Relevanz geltend machen. Ein Grundsatz muß - das sei noch angemerkt - für jede Wissenschaft gefordert werden, damit ein Inhalt oder eine Einzelaussage als zu dieser oder jener Wissenschaft gehörig angesehen werden kann. Dieser Grundsatz fungiert nicht nur für das reflexive Erkennen, sondern schon ursprünglich. Nur durch den für jede Wissenschaft geltenden Grundsatz wird der spezifische Eigencharakter jeder Wissenschaft von jeder anderen gesichert.

27) AA, I, 2, 112

so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wissenschaft von dem gesagten; obgleich der erstere nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatz dieser Wissenschaft an systematisch führen, noch der andere die historische Glaubwürdigkeit seiner Angabe schulgerecht darthun kann" 28).

Fichte stellt dann die entscheidende Frage: "Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf einem unerwiesenen, und unerweisbaren Satze beruhet, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntniß der zweiten, die in ihrem Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft" 29)?

Das ganze Interesse wirklicher Wissenschaft geht auf reales Wissen. Sowohl für Kant wie für Jacobi und Fichte ist dieses Interesse bestimmend. Kant spricht in diesem Sinne von der Realität der Erkenntnis in der Anschauung im Gegensatz zum bloßen Denken 30). Jacobi unterscheidet ein Tun, das "Daseyn enthüllt" von einer bloß "logischen" Metaphysik 31). Fichte seinerseits unterscheidet zwischen Real- und Formularphilosophie 32). Die Realphilosophie

28) AA, I, 2, 112 f.

29) AA, I, 2, 113.

30) Vgl. "Kritik der reinen Vernunft", B 33ff; B 74ff. "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind": ebd. B 75.

31) Vgl. Jacobis Gespräch mit Lessing über Spinoza: "Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster - niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache". Werke, IV (1/2), 72: vgl. ebd. XII f: "Menschliche Erkenntnis gehet aus von Offenbarung, die Vernunft nämlich offenbaret Freyheit, indem sie Vor-sehung offenbaret". Vgl. ebd. XLI: "Sie (meine Philosophie) mußte beginnen mit den ursprünglichsten Offenbarungen der Seele, welche mehr sind und höher als die gesammte Natur der Dinge..." Einige Zeilen vorher heißt es: "Eine Wissenschaft des logischen Enthusiasmus konnte sie nicht fördern wollen".

32) Vgl. die "Einleitung" in die "Grundlage des Naturrechts"

weist ihre Sätze in der Anschauung nach, die Formularphilosophie verzichtet völlig auf diesen Nachweis und kombiniert ihre abstrakten Begriffe in freier Willkür ³³⁾.

Die Antwort auf die gestellte Frage lautet:

"Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man wissen kann; und die letztere ohne alle schulgerechte Form, etwas sagen, das sie wirklich wissen und wissen können" ³⁴⁾.

Die Anschauung im Wissen, das, was Fichte den Gehalt des Wissens nennt, macht das reale Wissen aus.

"... Und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloß zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloß etwa das Mittel zum Zwecke" ³⁵⁾ ... "Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben" ³⁶⁾.

aus dem Jahre 1796: AA, I, 3, 313ff. Der erste Abschnitt ist überschrieben: "Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formular-Philosophie unterscheide". ebd. 313.

Es kann gar kein Zweifel sein, daß unter dieser übergreifenden Hinsicht die genannten Autoren eine gemeinsame Position vertreten. Für Jakobi ebenso wie für Fichte sind Schelling und später Hegel Repräsentanten der Formularphilosophie.

- 33) Es kann historisch gesehen kein Zweifel sein, daß die unter dem Stichwort "Idealismus" mit Recht beargwöhnten "Systeme" die von Schelling und Hegel waren, deren Zusammenbruch in der Mitte des 19. Jhs. im Triumph der Naturwissenschaften das Mißtrauen gegen die Philosophie und deren System begründet haben. Die ursprüngliche Berechtigung des Systemgedankens in einer Realphilosophie kann natürlich durch diese Depravationsformen nicht getroffen werden, andererseits kann man natürlich nicht übersehen, wie sehr derartige Fehlformen das Verständnis für die ursprüngliche Konzeption verstellen und erschweren. Man sieht auch in dieser Hinsicht, wie entscheidend es ist, sich von historisch bedingten Wertungen und Auffassungen frei zu machen, um die ursprünglich geistige Realität unverstellt in den Blick zu bekommen.

34) AA, I, 2, 113.

35) Ebd.; vgl. 115 f.

36) Ebd. 116.

Unter der Voraussetzung, daß das endliche Vernunftwesen nicht im Besitz des absoluten Wissens ist ³⁷⁾, ist das systematische Folgern und Ableiten die Methode, die Gewißheit eines Satzes zu erweitern und auf diese Weise ein Ganzes von Gewißeiten zu gewinnen. Denn durch die Gewißeit des einen Satzes wird ein bestimmtes Wissen konstituiert - (wenn A gewiß ist, so muß auch B gewiß sein) - durch die daraus ableitbare systematische Verbindung von Momenten die Einheit der Ganzheit einer Wissenschaft.

Einen derartigen gewissen Satz nennt Fichte "Grundsatz". Es kann nur einen einzigen Grundsatz einer Wissenschaft geben. Gäbe es mehrere Grundsätze, so wären sie untereinander nicht verbunden, sie gehörten also nicht zur gleichen Wissenschaft. Oder sie wären miteinander verbunden, so könnten sie nur durch eine ihnen gemeinsame Gewißeit verbunden sein.

Es ist klar, daß dieser Grundsatz eine von aller systematischen Ableitung aus ihm unabhängige Gewißeit besitzt bzw. besitzen muß. Dieser Charakter qualifiziert ihn gerade zum "Grund"-Satz.

Fichte erwägt die Möglichkeit, daß eine Wissenschaft nur aus diesem "Grundsatz" bestehen könne, der dann allerdings, weil er nichts begründet, nicht "Grundsatz" heißen könne. Denn Grund ist - partiell mindestens - Grund einer Folge so wie die Folge Folge ist aus einem Grunde. Fichte stellt das Bemühen um Wissen in einem treffenden

37) Die Voraussetzung ist notabene nicht notwendig, sondern faktisch. Das endliche Vernunftwesen könnte sich auch im Status des absoluten Wissens vorfinden. Auch ein eventueller defizienter sittlicher Status ist lediglich als Faktum, nicht als Notwendigkeit anzunehmen! Dieser Sachverhalt ist ebenso für die Theologie relevant. Wenn die Sünde notwendig wäre, könnte es keine Freiheit - und damit auch prinzipiell keine Sünde! - geben. Ebenso kann die Sünde nicht erklärt werden als (oder aus einem) Mangel an Wissen. Das eigentliche Wesen der Sünde ist nur denkbar unter der Voraussetzung gegebenen Wissens!

und beziehungsreichen Vergleich dar.

"Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck derselben sei Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen" ³⁸⁾.

b) Die Konzeption des Begriffs einer
"Wissenschaft der Wissenschaft"

Nun setzt eine neue, und wie man bald sehen wird, wesentlichere Reflexion ein.

Wenn der "Grundsatz" einer Wissenschaft vor der aus ihm abgeleiteten systematischen Verbindung vorher gewiß ist, wie kann er, da er in der durch ihn konstituierten Wissenschaft nicht begründet werden kann, seinerseits begründet werden? Ferner: Wie kann der die systematische Verbindung erstellende Folgerungszusammenhang (Wenn A gewiß ist, so ist B gewiß) begründet werden, da die Einzelwissenschaft dieses Gesetz des Folgerns ja ebenfalls als gewiß voraussetzt bzw. voraussetzen muß, ohne es zu begründen (bzw.

38) Ebd. 116.

begründen zu können) 39)?

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von "Wissenschaft" erzwingt also die weitere Frage, wie der "Grundsatz" einer Wissenschaft und wie das die Ableitung ermöglichende Gesetz des Zusammenhangs begründet werden können. Die Antwort auf diese Frage müßte, soll sie selbst Gewißheit enthalten, in einer neuen Wissenschaft gegeben werden. Diese wäre deshalb Wissenschaft von der Wissenschaft, Wissen vom Wissen, Lehre der Wissenschaft bzw. Wissenschaftslehre 40). Fichte betont noch einmal den bloß problematischen Charakter dieser skizzierten Wissenschaft. Aber derjenige, der die Reflexionsschritte vollzogen hat, hat ja bereits immer nach dem "Wenn - SO" - Denkgesetz gedacht, das Denken nach diesem Gesetz muß aber voraussetzen, wodurch es seinerseits als gewisses Denken erst möglich ist: absolute Gewißheit.

39) Daraus resultiert ein heute weitgehend feststellbares Dilemma, das faktisch alle Wissenschaften berührt. Durch den Ausfall einer philosophischen Gesamt- und Einzelbegründung des Wissens ist jede Wissenschaft durch die zunehmende und umgreifendere Reflexion gezwungen, eine eigene Grundlagendiskussion zu eröffnen. Die Unbeholfenheit und die - sehr oft zu registrierende - Abenteuerlichkeit in der Methode und den Resultaten versagen aber die gesuchte und sachlich geforderte wissenschaftliche Begründung. Die Folge ist eine noch größere Unsicherheit, die natürlicherweise auch die zunächst gesichert erscheinenden Einzelresultate erfaßt.

40) Der Ausgang von einem vorausgesetzten Wissen, erzwingt also notwendig die Philosophie. Diese Philosophie wiederum kann nicht ausschließlich, sondern lediglich in einem Akt der Bemühung ($\varphi\lambda\iota\sigma\phi\iota\alpha$) um das absolute Wissen "Philosophie" sein. In ihrem wesentlichen Ziel, das erreichbar sein muß, wenn es überhaupt Wissen geben soll, muß sie absolutes Wissen sein und sich als solches darstellen. In dieser Form realisiert sich das Wissen als Wissen vom Wissen und erreicht in einer von aller bloß "Philo"-sophie wesentlich verschiedenen Wissensdignität den Status der Wissenschaftslehre. Es sei noch darauf hingewiesen,

c) Der "Grundsatz" der Wissenschaftslehre

Die bisher charakterisierte WL hätte also die Grundsätze aller Wissenschaften und deren systematische Form zu begründen.

Die Wissenschaftslehre soll nun aber ihrerseits Wissenschaft sein. Auch sie müßte also konsequent einen "Grundsatz" enthalten, der in ihr nicht erwiesen werden kann. Dieser Grundsatz kann aber auch in keiner anderen Wissenschaft erwiesen werden, denn die Wissenschaft der Wissenschaft ist die höchste Wissenschaft überhaupt. Könnte der "Grundsatz" der WL in einer höheren Wissenschaft begründet werden, dann wäre diese höhere Wissenschaft die wahre Wissenschaft der Wissenschaft.

"Dieser Grundsatz der Wissenschaftslehre, und vermittels ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h. er ist auf keinen höhern Satz zurück zu führen" ⁴¹⁾.

Die methodische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft führt konsequent also zu einer hier zunächst rein formalen Einsicht in den Gehalt einer alles mögliche Wissen und alle mögliche Wissenschaft begründenden Wissenschaft des Wissens. Dieser Gehalt muß also, da er die Grundlage alles Wissens ist, Grund seiner selbst sein!

Dieser Grundsatz "muß daher doch gewiß und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst

daß bisher noch nichts inhaltlich ausgesagt bzw. bewiesen ist. Alle Ausführungen hängen von der Voraussetzung ab, daß es ein Wissen gebe. Gibt es Wissen, so gibt es auch (bzw. muß es geben) eine Wissenschaft des Wissens! Erst als solche ist die Philosophie echte Metaphysik!

41) AA, I, 2, 120.

gewiß seyn" 42). Alle andere Gewißheit ist aus ihm abgeleitet, durch ihn vermittelt.

"Dieser Satz ist schlechthin gewiß, d.h. er ist gewiß, weil er gewiß ist. Er ist der Grund aller Gewißheit, d.h. alles was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist; und es ist nichts gewiß, wenn er nicht gewiß ist. Er ist der Grund alles Wissens ... 43).

Von dieser - formalen - Einsicht in den sich selbst begründenden Grundsatz des Wissens einer Wissenschaftslehre ließe sich dann alles Wissen dieser WL selbst, ließen sich die von ihr begründeten Grundsätze aller Wissenschaften und die systematische Form ableiten. Fichte betont ausdrücklich, daß diese ganze wissenschaftstheoretische Grundlegung von der Voraussetzung ausgeht, "daß im menschlichen Wissen ... ein System sey" 44).

Man kann diese Annahme, daß das Wissen nur im und als System des Wissens denkbar sei, bestreiten. Fichte selbst diskutiert diesen Einwand, der sich in zweifacher Hinsicht explizieren läßt. Zunächst könnte eingewendet werden, es gebe überhaupt nichts unmittelbar Gewisses. Dann würde jeder Satz durch einen anderen begründet, der seine Gewißheit wieder aus einem anderen, dritten, herleitete. Dieser dritte wäre durch einen vierten begründet usw.

"Wir bauen unsre Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte,

42) Ebd.

43) Ebd. 121

44) AA, I, 2, 124

diese-wer weiß es, auf was, und so ins unendliche fort" 45).

Bei einer derartigen Voraussetzung gibt es, wie man sieht, überhaupt kein Wissen.

Die zweite eingewendete Möglichkeit beruht auf der Annahme, es könne im Wissen mehrere Reihen geben, deren jede sich aus einem Grundsatz ableite, der aber ohne jeden Zusammenhang mit einem anderen, unverbunden neben ihm stehe.

"Es würde so viele Wissenschaften geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze gäbe" 46).

Aber eben diese Annahme ist unmöglich! Denn die Vielheit dieser verschiedenen Sätze ist in der Einheit des Wissens von ihnen. Die Vielheit der Grundsätze ist sogar in der Einheit unmittelbaren Wissens, wenn man vom Begriff des Grundwissens im "Grundsatz" ausgeht. Beide Formen des Einwandes sind also unbegründet. Sie setzen vielmehr ihrerseits bereits voraus, was sie in der Bestreitung des systematischen Wissens leugnen. Sie setzen nämlich einerseits (unmittelbare!) Gewißheit der eigenen Annahme an. Die erste These ging so von der unmittelbaren Gewißheit bloß mittelbaren Wissens aus und argumentierte mit diesem Hinweis gegen das System des Wissens. Die zweite These ging von der Gewißheit des Wissens (und also gleichen, einen Wissens) in unverbundenen Grundsätzen aus und folgte daraus die Vielzahl isolierter Grundsätze und Wissenschaften.

Außerdem gehen beide Thesen von der unreflektierten Voraussetzung aus, daß der formale Grund-Folge-Zusammenhang,

45) Ebd. Das Gleichnis findet sich schon bei Maimon.

46) Ebd. 125

dessen sie sich bedienen, um aus ihrer jeweiligen Prämisse die Grundlosigkeit der Annahme eines Wissenssystem zu folgern, im wissenschaftlichen Beweisgang legitim verwandt werden könne.

Das Durchschlagende des Ansatzes, den Fichte begrifflich vorträgt, liegt aber gerade darin, daß beide Voraussetzungen selbst noch in die Reflexion genommen und die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Ableitung beider Momente nachgewiesen wird: a) der Berechtigung unmittelbarer Gewißheit, b) der wissenschaftlichen Sicherung des Folgerungszusammenhangs. Dieser Ansatz überschreitet deshalb jeden möglichen Einwand, da er die jeder Gegenposition notwendig zugrundliegenden Voraussetzungen vorwegnimmt und die Forderung einer in wissenschaftlicher Totalreflexion erst auszuweisenden Gesamtableitung des Wissens aufstellt. Der hypothetische Ansatz, der durch die rein begriffliche Darstellung der Einleitungsschrift bedingt ist, indiziert so seinerzeits Voraussetzungen, aus denen eine bloß hypothetische Gewißheit erst als hypothetische Gewißheit legitimiert werden kann!

Als wahrer Begründungszusammenhang zeigt sich also nicht der Schluß vom (hypothetischen) "Wissen" auf den "Grundsatz" einer "Wissenschaft der Wissenschaft", sondern umgekehrt der Schluß vom absolut gewissen Grund des "Grundsatzes" der Wissenschaftslehre zu dem daraus ableitbaren Wissen dieser Lehre und alles weiteren Wissens.

Aber mit diesem Hinweis steht man bereits an der Schwelle des Übergangs von rein formaler zu materialer Einsicht in den Grundsatz der Wissenschaftslehre, den die Schrift über den "Begriff der Wissenschaftslehre" ja nur formal charakterisieren wollte.

4.) Die erste Wissenschaftslehre:

Die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"

Nach den Ausführungen über die formalsystematische Konzeption einer wissenschaftlichen Philosophie ist die Intention, die Fichte mit der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" verfolgte, relativ leicht zu erfassen.

Zunächst sei kurz der Aufbau dieser Schrift skizziert.

Nach einer kurzen Reduktion wird im ersten Paragraphen der "Grundsatz" aufgestellt. Fichte geht in derselben Weise vor, wie in der Schrift "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre". Allerdings wird jetzt nicht mehr hypothetisch argumentiert. Fichte geht vielmehr in der Reduktion von der höchsten apodiktischen Gewißheit, dem Satz der Identität ($A=A$) aus und zeigt, daß diesem (formalen und insofern hypothetischen) Identitätssatz die materiale Identität des Ich (Wissen vom Wissen, sich selbst setzendes Wissen) als unhintergehbare Bedingung alles Wissens zugrunde liegt. Das Identitätsprinzip $A=A$ ist nämlich, wie Fichte zeigt, selbst hypothetischer Art. Es besagt, daß, wenn A ist, dieses A identisch A ist. Das Identitätsprinzip in dieser Form steht also selbst unter einer Bedingung. Unter der Voraussetzung der Existenz von A ist A identisch A. Aber es ist nicht notwendig, daß A existiert.

Trotzdem wird in dem Urteil $A=A$ eine kategorische Aussage über den Zusammenhang von Bedingung und Folgerung gemacht, die unabhängig von der Existenz eines A gültig ist. Auch wenn die Existenz des A fraglich ist, ist in dem Urteil $A=A$ eines nicht fraglich, sondern absolut gewiß, die Existenz des Denkens, das nach dem Prinzip $A=A$ (d.i. der Identität jedes Inhalts) denkt und kategorisch urteilt. In diesem einen Falle des Denkens oder Erkennens aber können kategorisches Denken und die Existenz dieses Denkens gerade

nicht getrennt werden, wie es im Falle des Identitätsgesetzes ($A=A$) und der davon abtrennbaren Frage der Existenz des A geschah.

Der zweite Paragraph handelt vom Nicht-Ich, das ebenfalls absolut, allerdings nur partiell absolut angesetzt werden muß. Die Realität des Nicht-Ich kann nur in der Erfahrung nachgewiesen werden. - Sie kann ihrerseits nicht abgeleitet werden. Ableitbar ist nur das Gesetz, daß, wenn ein vom Setzen des Ich im ersten Grundsatz differenzes Setzen erscheint, dieses Setzen als das eines Nicht-Ich angesetzt werden muß ⁴⁷⁾. Der dritte Grundsatz stellt die Synthesis zwischen Ich und Nicht-Ich

-
- 47) Im fundamentalen Gegensatz zu Fichte konzipieren Schelling und Hegel den zweiten Grundsatz als ebenso absolut wie den ersten. Um im Vorgriff zu erläutern, wie in der definitiven Gestalt der Wissenschaftslehre die inhaltliche Fassung der Grundsätze erscheint, sei folgender Hinweis gegeben: Der erste Grundsatz, das Absolutum, ist die Wahrheit in sich, die ohne Relation und Konditionierung ist. Die prinzipielle Offenbarung der Wahrheit (das Bewußtsein; theologisch: die Schöpfung) ist der Inhalt des zweiten Grundsatzes. Dieser Grundsatz ist nach Fichte nicht absolut, sondern unableitbar faktisch. Nach Schelling und Hegel ist der zweite Grundsatz ebenfalls absolut, so daß - weil der erste und zweite Grundsatz gleichwertig absolut sind - beide in Relation zueinander, relativ zu verstehen sind. Ethisch entspricht dieser Relationalität der zwei Grundsätze die Gleichwertigkeit von sittlich gut und empirisch gut. Zu Hegel vgl. die "Differenzschrift" (Hrsgb. v. G. Lasson), Hamburg 1962, (Ph. B. 62a), 28: "Dieser zweite (Grund-)Satz ist so unbedingt als der erste..." ebd. 47: "Dem Ich=Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: das Subjekt ist nicht gleich Objekt, - beide Sätze sind von gleichem Range". Vgl. ebd. 80; 93. Bei Schelling erscheint der Ansatz in der gleichrangigen Bewertung von zwei entgegengesetzten Systemen. Vgl. die "Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus"; 5. Brief: "Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus gibt". Schellings Werke (Hrsgb. v. M. Schröter) München 1927, I, 230. Im praktischen Ansatz koinzidieren nach Schelling die entgegengesetzten Prinzipien des Stoikers (Moral) und des Epikuräers (Glückseligkeit): ebd. (8. Brief) 253.

dar. Der Stellenwert dieser drei Grundsätze liegt jenseits der Disjunktion von theoretischer und praktischer Vernunft. Die Grundsätze müssen also jeweils praktisch, theoretisch und in der Einheit beider Vernunftbegriffe verstanden werden. Erst im vierten und fünften Paragraphen erfolgt die differenzierende Darstellung in der "Grundlage des theoretischen Wissens" 48) und in der "Grundlage des praktischen Wissens" 49).

Im vierten Paragraphen führt Fichte den Nachweis, daß Ich und Nicht-Ich nicht in einer einzigen Setzung nach der Art eines implikationslogischen Zusammenhangs verbunden werden können, sondern daß zu dieser Synthesis ein ganz anderes Vermögen, das sogenannte "Schweben der Einbildungskraft" angesetzt werden muß 50).

Im "System des transzendentalen Idealismus" kehrt dieser Ansatz mit der Annahme von zwei möglichen Philosophien, der des Geistes und der der Natur, wieder.

48) AA, I, 2, 283 ff.

49) AA, I, 2, 385 ff.

50) Nach diesem Vermögen ist das Ich, weil es frei ist in der Lage, z.B. Anschauung von Raum und Zeit einzubilden. Bei der Vorstellung von Raum und Zeit ist ja ebenfalls keine Möglichkeit, deren einzelne Momente als implikative Folgen einer einzigen Grundsetzung zu verstehen. Ebenso und wesentlicher noch beim Willen. Auch die Willensentschlüsse sind nicht Momente in einer einzigen (notwendigen) Setzung. Wenn es so wäre, wäre der Wille nicht frei. Die einzelnen Willenssetzungen sind vielmehr frei und werden durch das Ich zueinander in ein appositives und kausales, aber nicht implikationslogisches Verhältnis gesetzt.

Hier wirkt sich in voller Konsequenz die geniale Konzeption der ersten drei Grundsätze und vor allem die des zweiten Grundsatzes aus, die den naheliegenden, aber verhängnisvollen Fehler vermeidet, die ganze Wirklichkeit nach der Art einer durch ein lückenloses Grund-Folge-Verhältnis determinierten Realität zu verstehen.

Leibniz, Spinoza, Schelling und Hegel repräsentieren diesen entgegengesetzten Typus der Philosophie. Nach Leibniz z.B. sind alle *verités de fait* noch nicht erkannte oder nicht durchschaubare notwendige Wahrheiten (*verités nécessaires*). In einem so lückenlos durch Notwendigkeit bestimmten Verständnis der Wirklichkeit müssen notwendig Phänomene wie Freiheit, Sittlichkeit, Interpersonalität etc. ausfallen ⁵¹⁾.

Im fünften Paragraphen behandelt Fichte die doxisch-praktischen Konstitutiva in der theoretischen Erstellung des Gegenstandes. Der von Kant indizierte Primat der praktischen Vernunft wird hier nachgewiesen. Die theoretische Vorstellung des Gegenstandes benötigt grundlegend praktische Konstitutiva. Die Affektion durch ein Nicht-Ich (Objekt!) setzt den Willen voraus, dem das Nicht-Ich

51) In der Gegenposition zu dieser Auffassung von Leibniz muß wesentlich die eine Seite der Polemik Kants gesehen werden (neben der anderen Frontstellung gegen den englischen Empirismus). Kant hat gegenüber zeitgenössischen Formen (Wolff, Baumgarten) die die Position von Leibniz repräsentierten, energisch die für alles Wissen konstitutive Rolle der Anschauung vertreten und deren Unableitbarkeit aus dem Begriff betont: vgl. "Kritik der reinen Vernunft", B 75 f. Mit dieser erkenntnistheoretischen Konzeption war gegenüber einer "logischen Metaphysik" eine grundsätzlich andere Philosophie anvisiert, in der "Gegenstände" (wie Freiheit, Moralgesetz, Gott) ihren legitimen Ort haben. Zu Leibniz vgl. etwa "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (übers. v. A. Buchenau; durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von E. Cassirer), Bd. II, Hamburg 1966 (Ph.B. 108), 129 ff.

entgegengesetzt, objiziert wird. Ein Objekt kann als Widerstand nur für einen Willen oder an einem Willen auftreten, den es hemmt. Es kann nicht als "an sich" gedacht werden.

Die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" hat also neben der Aufstellung des "Grundsatzes" als Prinzips alles Wissens und der der anderen zwei Grundsätze als Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung die wesentliche Aufgabe, die praktischen und theoretischen Bedingungen des theoretischen Gegenstandes zu ermitteln. Die wechselseitige Beziehung von theoretischer und praktischer Vernunft, von Vorstellung und Wille ist damit einsichtig gemacht.

Obwohl der Ansatz zu einer interpersonalen Konzeption in dem "unbegreiflichen Anstoß", der das Ich zwingt, ein Nicht-Ich zu setzen ⁵²⁾, in der "Grundlage" in nuce vorhanden ist, fehlt noch die Durchführung dieser von der Philosophie ignorierten Disziplin der interpersonalen Konstitution des Bewußtseins, die gegenüber der Konstitution des Gegenstandes von erheblich größerer Bedeutung ist.

Es fehlt ebenso die Ausführung einer Wertlehre bzw. einer Ethik, die Fichte in der späteren "Sittenlehre" nachholt, obwohl auch hier der Ansatz in der Materialität des ersten Grundsatzes bereits gegeben ist.

52) Das Nicht-Ich ist primär nicht das einfache Objekt, sondern das Subjekt-Objekt, die andere Person. Erst durch die von einem subjektiven Objekt (dem "Du") an ein Ich ausgehende Bestimmung zur Selbstbestimmung ist die Möglichkeit einzusehen, wie ein Ich bestimmt werden kann, und trotzdem in dieser Bestimmung sich zugleich selbst frei bestimmt. Bestimmtheit zur Selbstbestimmung ist die für alle konkrete Existenz des Ich konstitutive Bedingung, die allein im interpersonalen Aufruf sich vollzieht. Fichte hat die Konzeption dieser Interpersonallehre in den Vorlesungen über die "Bestimmung des Gelehrten" von 1794 in den Grundzügen vorgezeichnet und in der "Grundlage des Naturrechts" (AA, I, 3, 329 ff.) ergänzend ausgeführt.

5.) Das "Absolutum" der "Grundlage"

Eine der schwierigsten Fragen, die für das Verständnis der "Grundlage" in ihrer historisch sich präsentierenden Form zu stellen sind, ist die nach dem adäquaten Verständnis des ersten Grundsatzes.

Daß dieses "Ich" des ersten Paragraphen nicht das individuelle Ich darstellt, ist offenbar. Das Individuum muß vielmehr als das eine Moment der interpersonalen Relation aus dem absoluten Ich erst abgeleitet werden. Damit ist auch von vornherein der seltsame Ansatz Schellings, der das absolute Ich als "unbedingte Selbstmacht" ⁵³⁾, "absolute Selbstmacht" ⁵⁴⁾ zu charakterisieren versucht, abgewiesen. Wie sollte aus der Idee absoluter Selbstmacht wissenschaftlich etwas abgeleitet werden können ⁵⁵⁾? Wenn die absolute Selbstmacht Inhalt des ersten Grundsatzes sein könnte, müßte das Ich selbst das Absolute (Gott) sein, eine Gleichsetzung, die Schelling freilich auch vollzieht!

Die Analyse der wissenschaftstheoretischen Argumentation Fichtes weist aber in ganz andere Richtung. Fichte ist ja darum bemüht, einen für die wissenschaftliche Begründung der Philosophie einsichtigen Grundsatz aufzustellen, eine Erkenntnis zu erreichen, die alles andere Wissen be-

53) Schellings Werke, a.a.O., I, 91A; 103.

54) Ebd. 103; 119: die "Idee von absoluter Macht"; vgl. auch ebd. 120 die Spinoza-Charakteristik.

55) Diese Auffassung Schellings verbunden mit einem Freiheitspathos (vgl. ebd. 101; 230), das von dem Gedanken der sittlichen Freiheit Fichtes völlig verschieden ist, hat freilich Schule gemacht und hat in verhängnisvoller Weise auch das Verständnis Fichtes Überwiegend bestimmt.

gründet, ihrerseits aber von keiner anderen Gewißheit begründet wird, sich vielmehr selbst begründet. Das einzige Wissen dieser Art, die einzige Stelle, an der ein Wissen dieser Art im Bewußtsein erreicht wird, ist einsichtigerweise das sittliche Wissen 56)!

Lediglich das Gute, das als Sittengesetz im Bewußtsein mit absolutem Anspruch auf Geltung sich manifestierende Wissen, leistet die geforderte Selbstbegründung. Jedes andere Wissen ist in seiner Rechtmäßigkeit bezweifelbar 57). Allein das sittliche Wissen ist unbezweifelbar. Allein das Gute offenbart diesen Charakter der Selbstbegründung im Bewußtsein. Deshalb kann nach transzendentaler Grundeinsicht nur das sittlich Gute Prinzip des Wissens und Prinzip einer Wissenschaft des Wissens sein.

56) Hier wird sichtbar, daß die Transzendentalphilosophie gar nicht auf einem bloß theoretischen, sondern auf einem doxisch-ethischen Wissen basiert. Es ist dieses Wissen die Evidenz des Guten, das seine Anerkennung und Realisierung als Soll fordert. An dieser Stelle wird zugleich das erhebliche Niveau dieser philosophischen Konzeption sichtbar, das gar nicht in das in weiten Kreisen verbreitete Schema, das in der gesamten Philosophie der Neuzeit lediglich Verfall und Auflösung zu sehen vermag, einzuordnen ist. Dieses letztere auch in kirchlichen Kreisen und bei Theologen herrschende Verständnis, das durch vulgäre Mißverständnisse und vulgär bestimmte Begriffsinhalte geprägt ist, hat lange und fast völlig den Blick auf die großartige wissenschaftliche Grundlegung der Philosophie verstellt. Wie sehr diese Fehleinstellung der Kirche und dem Glauben in der geistigen Auseinandersetzung der letzten 150 Jahre geschadet hat, ist heute jedem Einsichtigen offenbar! Hier liegt eine Entsprechung zum Verhalten der Kirche gegenüber Descartes' und seiner Philosophie. Wäre die Position Descartes' angenommen worden, hätte die Kirche eine wirksame Waffe gegen den Skeptizismus und Relativismus gewonnen. Auch die Einwände der "Kritik der reinen Vernunft" gegen die Gotteserkenntnis sind mit dem absoluten, das Cogito nach Descartes erst begründenden Prinzip "Deus" in der Wurzel abgewehrt.

57) Es ist zu insistieren auf der Rechtmäßigkeit dieses Wissens! Faktisch ist der Möglichkeit nach auch dieses Wissen hintergehbare, aber eben nur faktisch, nicht legitim! Dieses Stichwort von der "Hintergebarkeit"

Dieses Wissen ist als Objekt des Wissens bereits von Kant erfaßt, auch wenn Kant die Frage, in welcher Weise dieses "Objekt" gewußt wird, nicht mehr stellt und durch den so betonten Formalismus des Sittengesetzes den Charakter des materialen, sich selbst begründenden Guten doch eigentlich verfehlt. Man kann immerhin aber die eindeutige Tendenz der Kantischen Position erkennen.

Unter inhaltlichem Gesichtspunkt ist darauf hinzuweisen, daß Fichte entsprechend der Tendenz der Transzendentalphilosophie, wie sie Kant begründet hatte, aus der Immanenz des Wissens her abzuleiten versucht und so bei einem "Absolutum", das bewußtseinsimmanent erscheint, die Deduktion beginnt, bei dem Wissen des sich selbst begründenden materialen Soll des Sittengesetzes.

Die prägnanteste Charakterisierung des "Absolutum" des ersten Grundsatzes der "Grundlage" ist mit der Formulierung getroffen, daß es sich nicht um das Absolute in sich

jeder Position spielt in dem aktuellen Wissenschaftsbetrieb und in vulgär-weltanschaulichen Diskussionen ja eine große Rolle und stellt das Argument dar, mit dem jede Position kritisiert und destruiert wird.

Faktisch, d.h. in Willkür, kann eben alles als Erkenntnis behauptet werden. Eine Wissenschaft, die aber auf den inhaltlichen Nachweis ihrer Behauptung in und aus Evidenz verzichtet, hebt sich selbst auf! Die Auslieferung der Wissenschaft an die Tendenzen des Zeitgeistes und der politischen Macht sind die unmittelbaren Folgen einer derartigen Autophagie. Es sei angemerkt, daß die Unterscheidung der quaestio iuris von der quaestio facti bereits von Kant gemacht wurde. Sie ergibt sich konsequent aus dem transzendentalen Charakter seines philosophischen Interesses. Vgl. "Kritik der reinen Vernunft": Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: B 116 f.

handelt, sondern um das Absolute, inwiefern es im Geist erscheint. In der Terminologie der Transzendentalphilosophie gesprochen: Es handelt sich um das Absolute in der Erscheinung.

Fichte hat selbst an mehreren Stellen der "Grundlage" ausdrücklich erkennen lassen, daß er nicht der Auffassung war, im ersten Grundsatz die Existenz Gottes artikuliert zu haben ⁵⁸⁾.

Man muß, um die Problematik der Erkenntnis Gottes zu erfassen, das ganze, durch die Aporien der "Kritik der reinen Vernunft" eröffnete erkenntnistheoretische Dilemma berücksichtigen, um die Schwierigkeiten zu ermes- sen, die sich in dieser Frage eröffneten.

Nach Kant ist die Gottesidee bloß regulative, zwar höchste, aber doch in sich leere Vernunftidee, die der Geist entwirft, um das Ganze der Realität begrifflich-systematisch zu erfassen ⁵⁹⁾. Die Gottesidee ist aber nicht konstitutiv für das Bewußtsein, da der Idee Gottes keine Realität, d.h. nach Kant in sinnlicher Anschauung auffaßbare Erscheinungsgegebenheit, entspricht ⁶⁰⁾.

58) Vgl. AA, I, 2, 390 ff.; 398; 407.

59) Vgl. "Kritik der reinen Vernunft", B 675 ff.

60) Grob gesprochen heißt das: Gott kommt als Gegenstand der Sinne nicht vor. Es stellt sich dann unvermeidlich die Frage, wie er dann dem Geiste erscheint. Entweder mußte die Restriktion der Anschauung auf die sinnliche Anschauung einsichtig widerlegt und die Realität einer rein innerlich-geistigen Erfassung positiv nachgewiesen werden oder die Gottesvorstellung mußte als unhaltbar aufgegeben werden. Diese erkenntniskritische Absicherung des reinen metaphysischen Erkennens war so die wesentliche philosophische Thematik.

Durch die erkenntnistheoretische Grundposition Kants, die in dem Nachweis einer für alles Vorstellen konstitutiven Synthesis von Anschauung und Begriff besteht, und der Einführung nicht haltbarer metaphysischer Grundmaximen, wie die der Beschränktheit des Erkennens auf den Erfahrungsbereich, war das Problem der Erkenntnis bzw. Realität Gottes in ganzer Schärfe wieder aufgeworfen.

Durch den Ansatz Fichtes in der "Grundlage" war die Problematik noch dadurch erweitert, daß Fichte als grundlegende ontologische Bestimmung des Geistes die Reflexivität des Bewußtseins nachgewiesen hatte. Darin besteht der Hauptinhalt der Paragraphen 4 und 5 der "Grundlage", daß das reale "Ich" nicht möglich ist außer in der Einschränkung durch ein Entgegengesetztes, das Nicht-Ich (vgl. den 2. Grundsatz). Diese Einschränkung hemmt den Willen (Konstitution des "Objektes") und veranlaßt dadurch die Differenzierung zweier Richtungen des Willens, der in sich zurückgehenden Tätigkeit und der objektiven Tätigkeit. Der den Willen hemmende Anstoß durch das Nicht-Ich zwingt den Willen zu reflektieren und durch diese Reflexion erfolgt die Identifizierung und Differenzierung des sich setzenden und des ein Objekt setzenden, sich und das Objekt aufeinander beziehenden und voneinander differenzierenden Willens.

Ist als Bedingung des realen Bewußtseins diese Synthesis von einander entgegengesetzten Willenstendenzen erwiesen, dann ist klar, daß in dieser Weise, nämlich als durch einen Anstoß bestimmtes und reflektierendes Handeln, kurz als Reflexivität, das Absolute, Gott, gar nicht gedacht werden kann.

Genau auf diesen Punkt verweist Fichte an den angeführten Stellen der "Grundlage".

"Für die Gottheit, d.i. für ein Bewustseyn,
in welchem durch das bloße Gesetzseyn des Ich

alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewusstseyns undenkbar) würde unsre Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewusstseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich ... " 61).

Der Charakter der absoluten Identität, die das Absolute in sich darstellt, verhindert es gerade, das Absolute als Bewußtsein (nach der Art des endlichen Geistes also) darzustellen.

"Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewußtseyn Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eignes Seyn reflektire. Da aber in Gott das reflektirte Alles in Einem, und Eins in Allem und das reflektirende gleichfalls Alles in Einem, und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflektirtes, und reflektirendes, das Bewußtseyn selbst, und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d.i. für alle Vernunft, die an das Gesez der Bestimmung desjenigen, worüber reflektirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird" 62).

In diesem philosophischen Ansatz, in dem die Differenzierung zwischen dem endlichen Geist als Bewußtsein, das sich in Subjekt-Objekt dirimiert, und dem Absoluten, Gott, sich als grundlegende Differenz ergibt, ist die Art der Erfassung Gottes selbst noch nicht geklärt. Dem (beschränkten!) Ansatz entsprechend ergäbe sich die Position der negativen Theologie 63).

61) AA, I, 2, 390 f.

62) Ebd. 407

63) In diese Richtung weisen auch die zwei angeführten Zitate der "Grundlage".

Dann tritt aber die unvermeidliche Frage auf, wie denn das Absolute in der Erscheinung, das sich im Bewußtsein manifestierende Sittengesetz, mit dem Absoluten in sich zusammenhängt. Denn zwischen diesen "beiden Absoluta" kann zwar gedanklich differenziert, nicht aber ein realer Unterschied gedacht werden.

Die eigentliche Erkenntnis der Realität Gottes ist nach der Position Fichtes in der "Grundlage" nicht geklärt. Das absolute Sein Gottes ist aber trotzdem durch Fichte nicht geleugnet. Andererseits ist in der Fassung des ersten Grundsatzes das Absolutum als solches nicht artikuliert. Der erste Grundsatz ist die im Geist erscheinende und sich als grundlegendes Kriterium ihm eröffnende Einheit des wahren Vorstellens und des sittlich guten Wollens, das absolute Erkennen oder das absolute Ich. Es ist die Einheit, die in jedem Akt jedes Ich als Bedingung der Möglichkeit von geistiger Existenz (in Vorstellung und Wollen) zugrunde liegt und deshalb mit Recht als transzendental erste Bedingung an die Spitze der transzendentalphilosophischen Ableitung gestellt wird.

D: Die Gottesvorstellung in den Schriften der Zeit
des sogenannten "Atheismusstreites"

- 1.) Historische Bemerkungen zur Entstehung der Schrift
"Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche
Weltregierung"

Fichte veröffentlichte seinen Aufsatz "Über den Grund
unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" ⁶⁴⁾
als korrigierenden Beitrag zu dem Artikel von Forberg
"Entwicklung des Begriffs der Religion" ⁶⁵⁾. Fichte
deutet diese Tendenz vorsichtig an:

"Indem er (sc. der Verfasser)gegenwärtig, als Mitherausge-
ber dieses Journals, den folgenden Aufsatz eines treffli-
chen philosophischen Schriftstellers mit vor das Publi-
cum zu bringen hat, findet er von der einen Seite eine
Erleichterung; da dieser Aufsatz in vielen Rücksichten
mit seiner eigenen Ueberzeugung übereinkommt, er auf ihn
sich berufen, und dem (Verf)asser desselben es überlas-
sen kann, auch mit in seinem Namen zu reden; von einer
anderen Seite aber eine dringende Aufforderung sich zu
erklären, indem derselbe Aufsatz in manchen anderen Rück-
sichten seiner Ueberzeugung nicht sowohl entgegen ist,
als nur dieselbe nicht erreicht; und es ihm doch wichtig
scheint, dass die Denkart über diese Materie, welche aus
seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs

64) "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teut-
scher Gelehrten. Herausgegeben von Johann Gottlieb
Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer. Jena und
Leipzig 1798. Achter Band, 1 - 20.
Dieser Aufsatz Fichtes ist abgedruckt in den "Sämt-
lichen Werken" (SW), V, Berlin 1845, 177-189.

65) Philosophisches Journal, VIII, 1, 21-46.

vollständig vor das Publicum gebracht werde" ⁶⁶⁾).

Man vergleiche dazu die Berichtigungen, die Fichte an den Äußerungen Forbergs in diesem Aufsatz ⁶⁷⁾ und - noch deutlicher - in der "Gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus" ⁶⁸⁾ anbringt. An der zuletzt angegebenen Stelle erwähnt Fichte noch einige Einzelheiten im Zusammenhang der Entstehung des eigenen Aufsatzes. Fichte hatte ursprünglich die Absicht, den Aufsatz von Forberg ⁶⁹⁾ mit Fußnoten zu versehen, um die gedanklichen Fehler in Anmerkungen richtigzustellen. Erst als Forberg Fichte darum bat, er möge auf diese Anmerkungen verzichten, entstand der Plan, einen eigenen Aufsatz zu demselben Thema mit der Darstellung der transzendentalphilosophischen Konzeption ⁷⁰⁾ zu verfassen.

66) Ebd. 2; SW, V, 177 f.

67) Ebd. 17; SW, V, 187 f.

68) SW, V, 262

69) Zu Fichtes Charakteristik der Person Forbergs vgl. AA, III, 3, 111.

70) Im Brief vom 22. April 1799 (an K.L. Reinhold) beschreibt Fichte den Sachverhalt ähnlich: "Es ist ein Schicksal, das denn ohne Zweifel seine heilsamen Folgen haben wird, daß diese Sache ganz gegen meine Neigung, u. Plan schon jezt zur Sprache gekommen. - Ein Schicksal: sage ich. Ich wollte den Forbergischen Aufsatz nicht aufnehmen; u. widerrieth ihm als Freund dessen Bekanntmachung. F.(orberg) ließ sich nicht rathen. Als Herausgeber, u. insofern Censor die Aufnahme pro auctoritate zu verweigern ist gegen meine Grundsätze; die so fest sind, daß, ohnerachtet dieses Ausgangs der Sache, ich doch ähnlichen Aufsätzen die Aufnahme nie verweigern würde. Ich wollte den Aufsatz mit Noten unter F'gs.Texte versehen. Fg. verbat sich dies; u. in diesem einzigen Stüke war ich vielleicht nicht vorsichtig genug. Ich faßte, was ich in den Noten sagen wollte, in einem eignen Aufsatz zusammen: und dieser Aufsatz hatte diesen Erfolg". (AA, III, 3, 328) Vgl. die Äußerung von F.Medicus (Fichtes Leben, Leipzig 1914, 85): "Die Hauptabsicht des Aufsatzes war, Forbergs

2.) Die Darstellung des Skeptikers Forberg:

Der Glaube des "Als-ob"

Forberg ist Anhänger der kantischen Philosophie und zwar in deren Auslegung als Skeptizismus. Durch die "Kritik der reinen Vernunft" ist nach ihm die Unmöglichkeit eines metaphysischen Wissens erwiesen. In der praktischen Philosophie tritt als Ersatz für das unerreichbare theoretische Wissen das sittliche Handeln ein - von Forberg als "Gewissen" bzw. als "moralisch gutes Herz" ⁷¹⁾ bezeichnet. Da der "Erfahrung" ⁷²⁾ und der "Speculation" ⁷³⁾ die Gottheit "unzugänglich" ⁷⁴⁾ ist, bleibt allein das "Gewissen übrig, um auf die Ansprüche desselben eine Religion zu gründen" ⁷⁵⁾.

Die weitgehende Modifikation bzw. Verfälschung des kantischen Gedankens tritt noch deutlicher in der Formulierung zutage: "Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge" ⁷⁶⁾. Forberg

etwas ironische Begründung der Religion auf den Wunsch des guten Herzens zugunsten einer Begründung in der Vernunft abzulehnen".

71) Forberg, Entwicklung, a.a.O., 26.

72) Ebd. 23.

73) Ebd. 24 ff.

74) Ebd. 26.

75) Ebd. 26

76) Ebd. 27.

entwickelt dann, wie er sich "ungefähr" 77) die Art und Weise, wie Religion in einem guten Herzen entstehe, denke. "Es ist eine ganz bekannte Sache, daß jeder wünscht, an dem, woran er selbst Interesse nimmt, möchten auch alle andere Menschen außer ihm Interesse nehmen - das, was er für seine Person als wahr und recht erkennt, möchten auch alle andere Menschen außer ihm als wahr und recht erkennen" 78). Diese "Idee einer künftigen möglichen Übereinstimmung aller Menschen in allen Urtheilen" begründet ein "Reich der Wahrheit" 79). Dieses "Reich der Wahrheit" ist jedoch ein "Ideal" 80). Die Begründung lautet: "Denn es ist bei der unendlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten, in der sich die Natur so sehr gefallen zu haben scheint, niemals zu erwarten, daß je ein Einverständnis aller Menschen in allen Urtheilen statt finden werde. Das Reich der Wahrheit wird also zuverlässig niemals kommen". 81)

Diese bloße "Idealität" hebt jedoch nach Forberg die bestehende Forderung nicht auf. "Gleichwohl wird das in der Brust jedes Menschen unvertilgbare Interesse für Wahrheit in Ewigkeit fodern, dem Irrthum aus allen Kräften entgegenzuarbeiten, und Wahrheit von allen Seiten zu verbreiten, das heißt, gerade so zu verfahren, als ob der Irrthum einmal gänzlich aussterben könnte, und die Alleinherrschaft der Wahrheit zu erwarten wäre" 82).

77) Ebd.

78) Ebd. 28.

79) Ebd.

80) Ebd. 29.

81) Ebd. 29 f.

82) Ebd. 30. Dieses "Als-ob" hebt natürlich die Gewißheit der Realisierung des Sittengesetzes, die in der Kategorizität des sittlichen Soll beschlossen liegt, ebenso wie diese Kategorizität selbst auf. Damit ist der metaphysische Ansatz Kants völlig in einen bloßen

In Analogie zu diesem theoretischen Ideal gibt es nach Forberg die "Idee einer allgemeinen Übereinstimmung im Guten" ⁸³⁾, das "Reich des Rechts" ⁸⁴⁾. "Alle guten Menschen haben den gleichen Wunsch, und das gleiche Bestreben, und so entsteht eine Vereinigung aller guten Menschen zu Einem Endzweck, und diese Vereinigung ist die Kirche, oder 'die Gemeinde der Heiligen auf Erden'" ⁸⁵⁾. Aber jetzt tritt die entscheidende Frage auf: "Ist das alles überhaupt auch möglich? oder ist es nicht vielmehr eine bloße und leere Schimäre? Kann man hoffen, daß ein goldnes Zeitalter der Gerechtigkeit und des ewigen Friedens jemals auf Erden erscheinen werde, oder soll man vielmehr das Gegentheil fürchten, daß die Welt auch künftig, und in Ewigkeit, 'im Argen liegen' werde, wie bisher" ⁸⁶⁾? Gegenüber diesen Einwänden und Zweifeln ruft nach Forberg das "gute Herz" mit "lauter Stimme" ⁸⁷⁾. "Glaube an die Tugend, daß sie am Ende siegen wird! Hoffe, daß das Recht über das Unrecht, die gute Sache über die böse, am Ende sicher noch die Oberhand behalten wird! ... Glaube daß dem Lauf der Dinge ein, dir freilich unübersehbarer, Plan zum Grunde liegt, in dem auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist! ..." ⁸⁸⁾. Aber auch hier meldet sich das Hypothetische dieses Glaubens: "Es ist wahr, du kannst von dem Allem nicht scientificisch beweisen, daß es so seyn müsse, aber genug, dein Herz

Optativ verkehrt und als Illusion interpretiert!
Vgl. auch die Äußerung F. Medicus': "Der Aufsatz Forbergs vertrat im Grunde die Lehre von der doppelten Wahrheit": "Fichtes Religionsphilosophie im Schatten einer theologischen Kritik", in: "Blätter für deutsche Philosophie", Bd.2, Berlin 1928/29, 145.

83) Ebd.

84) Ebd. 31.

85) Ebd. 32.

86) Ebd. 32 f.

87) Ebd. 35.

88) Ebd. 35 f.

sagt dir, du sollst so handeln, als ob es so wäre, und wenn du so handelst, so zeigst du eben dadurch, daß du Religion hast" 89).

Das bedenklich Zweideutige der Position Forbergs, die von der kantischen Konzeption wesentlich abweicht, zeigt noch eindeutiger eine andere Formulierung: "Mit anderen Worten: es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Welt-Regierung oder ein Gott, als moralischer Welt-Regent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte" 90).

Zum Abschluß seines Beitrages wirft Forberg noch einige "verfängliche Fragen" in "Beziehung auf die Religion" 91) auf, die ein klassischer Beleg für die folgenreichen Auswirkungen der Position sind, die durch die "Kritik der reinen Vernunft" und deren Leugnung metaphysischer Erkenntnis entstanden waren.

Forberg stellt die Frage: "Ist ein Gott?", und beantwortet sie folgendermaßen: "Es ist und bleibt ungewiß. (Denn diese Frage ist bloß aus speculativer Neugierde aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz Recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird)" 92).

89) Ebd. 36.

90) Ebd. 38.

91) Ebd. 41.

92) Ebd. 41; vgl. ebd. 45.

3.) Die Religionskonzeption Kants

Bevor die Auffassungen Forbergs kritisiert werden, soll noch die Position Kants in der hier erörterten Frage skizziert werden, die - wie sich zeigen wird - auf die Fichtesche Lösung erheblichen Einfluß ausgeübt hat.

a) Der Ansatz bei der Philosophie der "praktischen Vernunft"

Kant hat bekanntlich neben seiner "Kritik der reinen Vernunft", in der er nachzuweisen suchte, daß alle Erkenntnis Realität nur im Kontext sinnlicher Anschauung haben könne, mit der Begründung einer Ethik als Metaphysik einen neuen philosophischen Ansatz versucht, mit dem er die bleibenden metaphysischen Fragen begründet lösen wollte ⁹³⁾. In der "Vorrede" zur "Kritik der praktischen Vernunft" bestimmt Kant es als seine Absicht: "so müssen wir jene (die Rüstung der "Kritik") doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauch der Vernunft zu suchen und

93) In diesem Zusammenhang sei auf die ganze Vorrede zur "Kritik der praktischen Vernunft" hingewiesen, in der Kant das Problem des Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Vernunft behandelt. Die grundlegende philosophische Bedeutung dieses metaphysischen Ansatzes wird fast ganz ignoriert. Zu dieser Vernachlässigung tragen bei einmal die dominierenden und durch den praktischen Ansatz nicht eigentlich aufgearbeiteten Positionen der "Kritik der reinen Vernunft" und andererseits das überwiegend theoretische Interesse in der Philosophie, das den Blick einseitig auf die theoretische Vernunft fixiert und so die Funktion der ganzen Vernunft außer acht läßt.

auf demselben zu gründen" 94).

In welchem Zusammenhang steht nun bei Kant die Religions-
theorie mit der Ethik?

Kant betont zunächst mit Entschiedenheit den Charakter
der praktischen Vernunft, unabhängig von aller Materie
und allen Zweckbestimmungen durch sich selbst, d.h. durch
die eigene Form der Gesetzmäßigkeit den Willen zu bestim-
men. Jeder Einfluß eines anderen Bestimmungsgrundes ge-
fährdet gerade die Reinheit des sittlichen Wollens 95).

Die Beziehung zwischen dem die ethische Metaphysik kon-
stituierenden Sittengesetz 96) und der Theorie der Reli-
gion ergibt sich aus dem Bezug des Sittengesetzes auf
"die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlun-

94) "Kritik der praktischen Vernunft" (= KpV.), Vorrede, (8).

95) Hieraus ergibt sich die wesentliche Äußerung in der
Bestimmung des "höchsten Gutes", daß die Sittlich-
keit primäre Bedingung einer im Begriff des "höch-
sten Gutes" vorgestellten proportionierten Glückse-
ligkeit darstellt. Keineswegs ist nach Kant das Ver-
hältnis umkehrbar. "Der erste von den zwei Sätzen,
daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund
tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechter-
dings falsch" KpV. (206). Vgl. zu dieser ganzen Fra-
ge das "Zweite Buch" der "Dialektik der reinen prak-
tischen Vernunft" KpV. (192) ff, besonders die "kri-
tische Aufhebung der Antinomie der praktischen Ver-
nunft": KpV. (205) ff.

96) Kant betont nachdrücklich, daß in der Metaphysik der
Sitten keine anthropologischen Bedingungen zu berück-
sichtigen sind. "Daher ist die Metaphysik der Sitten
eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthro-
pologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde ge-
legt wird". Kritik der reinen Vernunft, B 869 f.

gen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen" 97).

Auch wenn die Zweckbestimmung für die moralische Motivierung keinen Einfluß haben darf, so hat die moralische Willensbestimmung trotzdem einen Bezug auf eine Zweckvorstellung, "nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen ..." 98).

Da die Zweckvorstellung eine apriorisch notwendige Form des Wollens überhaupt ist, ist auch das sittliche Wollen unter dieser Hinsicht zu betrachten.

"Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (...), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objektiv noch subjektiv bestimmten Gegenstand (den sie hat oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Genüge tun kann" 99).

Der aus der Moral hervorgehende Zweck ist nun nach Kant die "Idee eines höchsten Gutes in der Welt" 100). Diese Idee mit ihren Implikationen ist das eigentliche Thema der Religionskonzeption Kants. Sie findet ihre Darstellung in der bekannten Lehre von den Postulaten.

97) "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (= "Religion") Vorrede, XII.

98 "Religion", Vorrede, VI.

99) "Religion", Vorrede, VI.

100) "Religion", ebd. VII.

b) Die Lehre von den Postulaten: Freiheit,
Unsterblichkeit, Gott

Für ein adäquates Verständnis der Lehre Kants von den Postulaten und für eine entsprechende Beurteilung ist es entscheidend, darauf zu achten, daß die Postulate in der Konzeption Kants auf einem Fundament ruhen, das unerschütterlich gewiß ist. Das Fundament ist das Sittengesetz.

"Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte" ¹⁰¹⁾.

Der praktische Grundsatz wird gerade durch die Bestimmung, notwendig und allgemein zu sein, als Gesetz qualifiziert, das für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig ist ¹⁰²⁾. Kant charakterisiert den spezifischen Charakter des Sittengesetzes, indem er es abgrenzt gegenüber dem mathematischen Postulat.

"Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten als die Voraussetzung, daß man etwas tun könne, wenn ... gefordert würde, man solle es tun, ... Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. ¹⁰³⁾.

Im Gegensatz zu diesen praktischen Sätzen der Mathematik, die unter Bedingungen gebieten und als solche ein hypothetisches Soll ausdrücken, gebietet das Sittengesetz unbedingt und drückt deshalb ein kategorisches Sollen aus.

101) KpV. (81).

102) Vgl. KpV. (35) ff.

103) KpV. (55).

"Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist), objektiv bestimmt wird" 104).

Zweifellos hat Kant durch diese Betonung des apriorischen Charakters des kategorisch geltenden Sittengesetzes mit seiner praktischen Philosophie einen revolutionären Neuansatz geschaffen, dessen philosophische Bedeutung allerdings fast durchgängig übersehen wird 105).

104) Ebd. (55).

105) Einer der wenigen Autoren, die diesem spezifischen Ansatz Kants bei einer Metaphysik der Ethik Rechnung tragen, ist Gerhard Krüger in seinem Buch: "Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik", Tübingen 1931. In einem Paragraphen über "Die Lage der Forschung" formuliert Krüger: "Die Kantforschung als Historie ist bedingt durch die geschichtliche Wirkung Kants und die auf ihr beruhende Tradition des "modernen" Denkens. Nimmt man die Absicht Kants auf eine neue Grundlegung der Metaphysik einmal ernst, so muß zunächst festgestellt werden, daß seine faktische Wirkung das Gegenteil seiner Absicht gewesen ist" (A.a.O., 6) Zu dem Problem des Verhältnisses von "theoretischer" und "praktischer Philosophie vergleiche man die folgende Bemerkung: "So verschärft sich die Frage, was für eine Metaphysik Kant eigentlich wollte, und in welchem Horizonte er sie wollte. Hält man sich an das, was er selbst angibt, so sind "Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen". (U.V. 555; ebenso r.V. B 7, 395 A, A 798). Die Sache der alten Metaphysik bleibt also gerade erhalten; die alte theistische Metaphysik soll durch keine neue ersetzt werden. Es soll nur klar werden, daß man um Gott, Schöpfung, Freiheit und Unsterblichkeit nicht in bloß "theoretischer", unbeteiligter Weise wissen kann. Wohl aber kann und muß man es im Gehorsam gegen das gebietende Sittengesetz.

Es wird vor allem an diesem Ansatz der Charakter der unmittelbaren Erkenntnis des sittlichen Gesetzes verkannt, der es Kant erlaubt, durch ein methodisches Schlußverfahren weitere Erkenntnisschritte zu vollziehen.

Der Ausgangspunkt, von dem her die Postulate ihre eigentliche Begründung und Rechtfertigung erhalten, ist jedenfalls in sich - und zwar unmittelbar! - gesichert ¹⁰⁶⁾. Damit ist auch die sachliche Berechtigung zu weiteren Schlußfolgerungen gegeben, denen durch den Ableitungszusammenhang der Charakter vermittelter Erkenntnis zukommt. Die Postulate sind nach der Konzeption Kants die Begriffe (bzw. die diesen Begriffen korrespondierenden Realitäten) Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Aus dem dargestellten Zusammenhang wie aus der Lehre Kants wird übrigens eindeutig ersichtlich, daß das Sittengesetz keineswegs zu den Postulaten zu rechnen ist, wie man gelegentlich in simplifizierenden Darstellungen Kants lesen und hören kann.

Das ist die "praktische Absicht", in der die theistische Metaphysik weiter möglich bleibt und (nach Kant) bleiben muß. Für diese Metaphysik ist die Kritik die "Propädeutik". a.a.O., 11. Betrachtet man die durch G.Krüger bestätigte, den ursprünglichen Intentionen Kants widerstrebende Art der historischen Wirkung, stößt man - wie im Falle Fichtes und - früher schon - Descartes' auf die unglaubliche Macht der geschichtlich wirkenden Kräfte und Interessen, die alles nivelliert und ihren Intentionen dienstbar macht. In diesem Falle wird wiederum das groteske Mißverständnis offenbar, dem man erliegt, wenn man die historische Wirkung und die diese Wirkung verewigende Geschichtsschreibung als authentische Kriterien der ursprünglich konzipierten philosophischen Realität bewerten wollte. Man muß im Gegenteil diese Art der Auffassung suspendieren, wenn man an einer authentischen Beurteilung interessiert ist.

106) Vgl. hierzu die Ausführungen Kants in KpV. (238) ff.

c) Explikation des philosophischen Begriffes
des Postulates

Zunächst sei aber noch der Begriff des "Postulates" bei Kant definiert ¹⁰⁷⁾. Kant selbst kennt verschiedene Bestimmungen des Begriffes "Postulat". "Postulat" kann zunächst im Sinne einer dogmatischen, d.h. unausgewiesenen Behauptung stehen. Kant lehnt diesen Begriff von Postulat, der in dem heutigen Normalverständnis der dominierende Begriff ist, ausdrücklich als unwissenschaftlich ab ¹⁰⁸⁾.

Eine zweite Form von Postulat nennt Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" die "Regeln des objektiven Gebrauches" der Kategorien der Modalität (KrV. A 161).

Als dritter Begriff kommt das bereits erwähnte mathematische Postulat in Betracht (KrV. A 234; KpV. (22)). Und schließlich ist als entscheidender Begriff das "praktische Postulat" zu nennen. Kant definiert das "praktische Postulat", das "Postulat der reinen praktischen Vernunft" folgendermaßen:

107) Vgl. zum folgenden die ausgezeichnete Analyse und kritische Würdigung der Postulaten-Lehre durch R. Lauth in dem Aufsatz "Die Bedeutung des Sinn-Begriffes in Kants praktischer Postulatenlehre", in: "Perennitas". Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag, Münster 1963, 585-601.

108) Entsprechend sind auch Interpretationen abzulehnen, die mit einem derartigen Begriff die ganze Postulatenlehre Kants zu erfassen meinen. Ein sehr charakteristisches Mißverständnis erwähnt und behandelt Kant selbst: KpV. (259)A.

"... worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" 109).

Unter den verschiedenen Postulaten, die Kant als Postulate der reinen praktischen Vernunft einführt, differenziert Kant noch zwischen der Freiheit auf der einen Seite und Gott bzw. Unsterblichkeit auf der anderen Seite. Die Freiheit wird nämlich nach Kant gewußt, an Gott und Unsterblichkeit wird geglaubt 110).

"Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen" 111).

Notabene: Die Freiheit wird gewußt hinsichtlich ihres daß, d.i. ihrer Faktizität bzw. der Möglichkeit ihrer Faktizität. Nicht gewußt bleibt trotz dieses Wissens die Einsicht darin, wie Freiheit möglich sein kann. Das heißt: Freiheit ist unableitbar und damit unbegreifbar!

109) KpV. (220).

110) In der "Kritik der Urteilskraft" (454 ff.) unterscheidet Kant in einem Paragraphen: "Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben" "Sachen der Meinung (opinabile)", "Tatsachen (scibile)" und "Glaubenssachen (mere credibile)". Unter die letzte subsumiert er das "höchste Gut" und die Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes "Gott und Unsterblichkeit" (a.a.O., 458). Dagegen ist "Freiheit" "die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß". (a.a.O., 457).

111) KpV. (5).

In einer Anmerkung in der "Vorrede" zur "Kritik der praktischen Vernunft" bestimmt Kant das Verhältnis von Sittengesetz und Freiheit noch genauer:

"... so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" ¹¹²⁾.

Freiheit und Sittengesetz sind nur in wechselseitiger Beziehung ¹¹³⁾, aber den einsichtigen Rechtsgrund, Freiheit in Gewißheit anzunehmen (die "ratio cognoscendi"), sieht Kant mit Recht im Sittengesetz. Das Sittengesetz ist transzendentalphilosophisch "eher"!

Man sieht an dieser subtilen Differenzierung, wie behutsam Kant die Erkenntnisrelation bestimmt. Zugleich aber wird noch einmal völlig klar die Relevanz des Sittengesetzes hinsichtlich seiner erkenntniskonstituierenden Dignität aufgewiesen ¹¹⁴⁾. Man kann nicht eindringlich

112) KpV. (5).

113) Vgl. KpV. (52).

114) H. Küng stellt in seinem Buch "Christ Sein" (München-Zürich 1974, 59 f.) im Anschluß an eine recht unpräzise Kantdarstellung die Frage, ob man "legitimerweise von einem unbedingten Sollen, von einem kategorischen Imperativ ausgehen" könne. Gerade das behauptet Kant und diese Behauptung begründet sich legitimerweise in der Forderung des Sittengesetzes selbst. Bei Küng gibt es aber eine sich legitimierende Einsicht nicht einmal! Wie sollte sich dann die Frage: Quid iuris für ihn - von seinen Prinzipien her - entscheiden lassen?! Küngs Deutung der "praktischen Vernunft" Kants, die sich nach Küng "im Handeln" manifestiert und die er als "Erfahrung"

genug darauf insistieren! Der Ansatz Kants bei einer Metaphysik der "praktischen Vernunft" ist keine Verlegenheitslösung, die durch die Aporie der theoretischen Vernunft erzwungen worden wäre, sondern der legitime Ausdruck eines sachlich begründeten Vorrangs der "praktischen" Vernunft gegenüber der bloß theoretischen Vernunft 115).

Ohne Berücksichtigung dieser spezifischen Einsicht Kants ist die Erfassung der Bedeutung und adäquate Bewertung der Postulatenlehre unmöglich!

uminterpretiert, ist grotesk. Nach Kant handelt es sich eben um Vernunft, und zwar um reine sittliche Vernunft, den sittlichen Willen selbst. Die zahlreichen Irrtümer in der Interpretation Kants, den Kung zur Grundlegung einer Theorie der Erfahrung heranzieht, sind in Kürze gar nicht darzustellen und zu widerlegen. Kant ging es gerade nicht um Erfahrung, sondern um das Apriori des Wissens. Das "Sic et non" Kungs (vgl. a.a.O., 64 ff.) kann sich legitim auf die Autorität Kants nicht berufen! Wie bei der Position Kungs eine "rationale" Verantwortung bzw. Begründung erfolgen soll, ist ein - jedenfalls in diesem Buche - nicht erklärtes Geheimnis!

- 115) Daß diese authentische Konzeption Kants innerhalb des Philosophierens im katholischen Bereich so unterschätzt, bzw. verkannt wurde, lag an dem primär einseitig theoretisch bestimmten Interesse dieser Wissenschaft. Man hat infolgedessen die revolutionäre Leistung Kants, die für die Konstitution einer wissenschaftlichen Philosophie und schließlich auch Theologie so entscheidend ist, übersehen und lief statt dessen Sturm gegen die Position der "Kritik der reinen Vernunft". Die entscheidenden theoretischen Irrtümer Kants sind jedoch nur von der praktischen Vernunft her zu widerlegen!

d) Die Begründung der Theorie der Postulate

Die Postulate sind durch das Auftreten des Sittengesetzes im Bewußtsein begründete Bedingungen der Verwirklichung des sittlichen Willens.

"Sie (die Postulate) gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft mittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille, ebendadurch daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert" ¹¹⁶⁾.

Die Postulate ergeben sich aus der Beziehung des Sittengesetzes auf die empirische Wirklichkeit. Zunächst ist der Begriff und die objektive Realität der Freiheit als Adressat des kategorischen Imperativs gefordert. Aus dem Auftreten des Sittengesetzes im Bewußtsein ergibt sich der korrelative Charakter des Sittengesetzes zum Datum der Freiheit ¹¹⁷⁾.

Der Begriff "Freiheit" ist dadurch als "wirklich" erwiesen! ¹¹⁸⁾ Übrigens ergibt sich aus dieser korrelativen Zuordnung auch die von der Transzendentalphilosophie nachdrückliche hervorgehobene Bestimmung, daß das Sittengesetz erfüllbar sein muß!

116) KpV. (238).

117) Wie Kant zutreffend bemerkt: "Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (KpV. (5) A). Man vergleiche hier die entsprechende Äußerung Fichtes, daß dem Begriff des "Dürfens" sein Charakter als Freiheitsbegriff gleichsam auf die Stirn geschrieben sei (AA, I, 1, 149). Die Aussage gilt ebenso vom sittlichen Sollen.

118) KpV. (4) f.

"Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit ..." 119).

Aus der einsichtig legitimen Forderung folgt als Implikation dieser rechtmäßigen Forderung deren notwendige Realisierbarkeit! So kann Kant formulieren: "Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll ..." 120). Aus der Beziehung des Sittengesetzes auf den Willen und dessen apriorische Form resultiert der Begriff eines "Objekts" der reinen praktischen Vernunft als notwendiger Zweck des sittlichen Wollens. Kant nennt diesen Zweck das "höchste Gut".

"Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens" 121).

Unter dem Begriff des "höchsten Guts" ist nach Kant die völlige Entsprechung der Gesinnungen zum moralischen Gesetz (Heiligkeit) als oberster Bedingung und eine dieser Gesinnung korrespondierende "Glückseligkeit" zu verstehen.

Die Postulate "Unsterblichkeit" und "Gott" sind Bedingungen der Realisierung dieses notwendigen Objektes 122). Da "Heiligkeit" unter empirischen Bedingungen nicht erreichbar ist, die zu Recht erhobene Forderung des Sittengesetzes aber notwendig absolut erfüllt werden muß,

119) KpV. (64). Diese Aussage bezieht sich natürlich auf das Wollen, nicht auf die äußere Veränderung.

120) KpV. (54); vgl. auch KpV. (225): "Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen".

121) KpV. (219).

122) KpV. (5).

postuliert Kant als notwendige Bedingung der Erfüllung dessen, was das Sittengesetz fordert, "Unsterblichkeit" als ins Unendliche fortdauernde Existenz der vernünftigen Wesen ¹²³⁾. Da das Korrelat der Sittlichkeit im Begriff des "höchsten Gutes", die Glückseligkeit, nicht aus der Sittlichkeit abgeleitet werden kann ¹²⁴⁾, das endliche Subjekt andererseits aber nicht Grund der Natur und einer der Sittlichkeit konformen Disposition der Natur ist, postuliert Kant die Existenz Gottes als den Faktor, der die Koordination von Sittlichkeit und Glückseligkeit bewirkt ¹²⁵⁾.

"Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäßige Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit ei-

123) Vgl. die Ausführungen Kants KpV. (220) ff.

124) Vgl. hierzu die Bemerkungen KpV. (192) ff. und KpV. (224) ff. Das Niveau dieser Kantischen Konzeption unterscheidet sich beachtlich und vorteilhaft von den Vorstellungen vieler Zeitgenossen und Theologen, nach deren praktischer und theoretischer Einstellung das Christentum durchgängig wieder zu einem platten Eudämonismus depotenziert ist. Zur Zuordnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit vgl. KpV. (254) ff.

125) Fichte hat diesen "Gott" der Konzeption Kants kurz und präzise als "Exekutor des Sittengesetzes" bestimmt: AA, I, 1, 21; 23.

nes höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes" ¹²⁶⁾. Für die Bestimmung des Wesens Gottes, so wie Kant ihn in seiner Postulatenlehre bestimmt ¹²⁷⁾, sind also absolute Kausalität, das heißt Allmacht, und Heiligkeit die entscheidenden Charakteristika ¹²⁸⁾.

Man kann hinzufügen, daß diese Bestimmungen überhaupt für jede Gotteslehre die grundlegenden Kriterien darstellen. Denn ein Absolutum ohne absolute Kausalität kann nicht als Grund der faktischen Realität gedacht werden. Ein Absolutum ohne moralische Qualität kann nicht als (Rechtfertigungs-) Grund des sittlichen Wollens begriffen werden. Allmacht ohne Sittlichkeit ergäbe Willkür. Sittlichkeit ohne Allmacht ergäbe ein "Absolutum", das sich in seinem absoluten Charakter nicht behaupten könnte, daher Zweifel an seiner Hoheit und seinem verbindlichen Geltungsanspruch erregte. Gott als allein allmächtig wäre boshaft! Gott als gut, aber ohne absolute Kausalität wäre schwach und ohnmächtig!

126) KpV. (225) ff.

127) Zu der Frage der Eigenschaften Gottes vgl. noch KpV. (236) A; ebenso KpV. (282): Wir denken uns in Gott "das Ideal der Heiligkeit in Substanz".

128) Man vergleiche etwa diese Position Kants mit den Auffassungen der Autoren der nichttheistischen Theologie, um den großen Unterschied zu ermessen. In der nicht-theistischen Theologie - als deren erster Repräsentant Spinoza angesehen werden muß - ist die Sittlichkeit eliminiert. Darih liegt ihre riesige Gefahr für den Theismus! Die kläglichen Surrogate für die angeblich unzulängliche Position des Theismus erklären an und für sich nichts. Zu wesentlichen Defekten der nichttheistischen Theologie vgl. L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube, a.a.O. 181 ff. Eine Gottheit, die nicht Geist ist, kann doch wohl nicht im Ernst als Grund der faktischen Existenz der "Welt" und des Geistes angegeben werden! Ein Absolutum ohne Willen nicht als sittliches Absolutum! Es handelt sich um grobe Formen eines Dogmatismus. Die Erkenntnisbegründung der nicht-theistischen Positionen tritt nicht einmal in den Blick; d.h.: sie wird nicht einmal als unentbehrliches Desiderat gesehen bzw. anerkannt.

Für die theoretische Seite der Erkenntnis ergäbe sich, daß ein solches Absolutum sich nicht als wahrhaft Absolutes bzw. wahrhaft Absolutes manifestieren könnte, bzw. sich als solches nicht einsehen ließe! Kant formuliert deshalb bezeichnenderweise, für das absolute Wesen müsse eine "der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität" (KpV. (225)) postuliert werden ¹²⁹⁾. Die genannten drei Momente sind die entscheidenden Bestimmungen für eine ausgeführte Lehre vom Absoluten. Die zwei erstgenannten (Heiligkeit und Allmacht) sind von Kant klar gesehen. Die Begründung der Erkenntnis erfolgt nach Kant durch das Sittengesetz, das in dieser Differenzierung von der Heiligkeit und Allmacht des Absoluten notwendig "ohnmächtig" zu denken ist. Andererseits fordert es legitimerweise seine Realisierung und begründet sogar die dadurch notwendig zu denkende Annahme einer absoluten Kausalität. Auch wenn Kant keine explizite Gotteslehre vorträgt, ist doch der von ihm intendierte Weg zu erkennen. Allerdings bleibt die Gotteslehre durch die nicht ausreichend gesicherten philosophischen Schlüsse der Postulatentheorie bzw. deren immanente Widersprüche belastet ¹³⁰⁾.

129) Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, ist analog dem in der sogenannten "Doxologia maior" der Liturgie ausgedrückten: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus". Die "sanctitas Dei" begründet seine "dominatio"!

130) Noch belastender sind die Positionen der theoretischen Philosophie der "Kritik der reinen Vernunft", durch die jede metaphysische Erkenntnis als unmöglich behauptet wurde. Eine zureichende Begründung einer Metaphysik müßte erst die wesentlichen Einwände der KrV. als unhaltbar nachweisen, um auf neuem Grund unbehelligt ein unerschütterliches Fundament legen zu können. Sehr treffend bemerkt G. Krüger zu diesem Dilemma: "Was 'Vernunft' überhaupt ist, das müßte aus dieser Situation heraus von Grund auf neu bestimmt werden". Und: "Kant gelangt nicht zu einem seiner Absicht angemessenen Begriff des Wis-

e) Kritik der Postulatenlehre und des Begriffes
Gottes als "Exekutor des Sittengesetzes"

Trotz der durch die Thematik der Arbeit bedingten Kürze der Darstellung der Postulatenlehre Kants ist deutlich, daß diese Lehre komplizierter und auch erkenntnistheoretisch stärker abgesichert ist, als man bei oberflächlicher Kenntnis zunächst annimmt. Auf der anderen Seite haften ihr doch auch bestimmte Mängel an, die noch besprochen werden sollen.

Die Postulate ergeben sich aus der Beziehung, die das Sittengesetz durch sein Auftreten im Bewußtsein mit diesem eingeht.

"Postulate sind ... Forderungen eines ganz bestimmten Verhältnisses von praktischem Gesetz und Realität" ¹³¹⁾. Diese Realität ist der Wille, die objektive Realität und das Verhältnis von Wille und objektiver Realität.

sens ... So bleibt die 'praktische Erkenntnis' in ihrem Charakter als Erkenntnis schwer bedroht" (a.a.O. 13). Da bei der Dominanz des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals "Erkenntnis" für Kant primär theoretische Erkenntnis bleibt, ist die Erkenntnisdignität der praktischen Vernunft wesentlich gefährdet. "Wissen bleibt für Kant doch immer Sache theoretischer Wissenschaft". G.Krüger: a.a.O., 233. An diesem philosophiehistorischen Sachverhalt wird die ganze "Aporie der Kritik" (Krüger, a.a.O., 233) sichtbar; man könnte sagen: die ganze Aporie der kritischen Philosophie in ihrer durch Kant konzipierten Gestalt. Die Bemühung Kants, die das "Wissen" aufheben wollte, um dem "Glauben" Platz zu schaffen (vgl. Krv., Bxxx), wurde in einer primär am bloß theoretischen Wissensideal orientierten Öffentlichkeit und Geschichte gegen das entschiedene Votum Kants für eine ethische Metaphysik und für den Primat der praktischen Vernunft (vgl. KpV. (15) ff.) nach Art einer im rationalen Sinne scheiternden Position interpretiert und propagiert. Daß die Aporie in dieser Gestalt nicht bestehen bleiben kann, jedenfalls für eine Philosophie, die am strengen wissenschaftlichen Anspruch orientiert ist, nicht unaufgelöst bleiben kann, ist eindeutig und klar!

131) R. Lauth, a.a.O., 588.

Die Forderung des Sittengesetzes im Willen führt zum Postulat der Freiheit. Die Forderung der objektiven Realität des Sittengesetzes zum Postulat Gottes als der Instanz, die das höchste Gut garantiert. Das Sittengesetz erfordert als Bedingung der Möglichkeit der entsprechenden Verwirklichung der sittlichen Forderung eine über den Tod hinausreichende Fortdauer der Existenz. Nun ist aber die Leistung der "praktischen Vernunft", die das Sittengesetz als kategorisches Soll erkennt, durchaus verschieden von der anderen Vernunftfunktion, durch die die Beziehung dieses Gesetzes auf die willentliche bzw. faktische Realität gesetzt und erkannt wird. Jedenfalls muß in der philosophischen Analysis diese Verschiedenartigkeit der Setzung eines Gesetzes von der Setzung einer Beziehung dieses Gesetzes auf die Realität eigens reflektiert und das methodische Prinzip dieser synthetischen Setzung in seiner Besonderheit artikuliert werden. Die grundsätzliche Reflexion auf die Eigenart dieser Synthesis von Sittengesetz und Realität und auf das dieser Synthesis zugrunde liegende methodische Prinzip aber unterläßt Kant gerade ¹³²⁾.

Gewiß hat Kant gesehen, daß es im Sittlichen und in der Synthesis von Sittengesetz und Realität um eine andere Form der Erkenntnis geht als um eine rein theoretische Erkenntnis, die Erkenntnis eines reinen "Ist". Aber durch seine Formulierung, es handle sich um Erkenntnisse "nur in praktischer Absicht" ¹³³⁾, wird der spezifische Charakter dieser Erkenntnis relativiert und in Frage gestellt.

"Dieses 'nur' hat nämlich für Kant infolge seiner Überbewertung der Naturwissenschaften zugleich einen abschätzen-

132) Vgl. R. Lauth, a.a.O., 592

133) KpV. (240).

den Akzent" 134).

In Wirklichkeit handelt es sich hier aber um von der Erfahrung unabhängige, apriorische Urteile bzw. Erkenntnisse synthetischer Art. Das Prinzip dieser Urteile als Verhältnissetzungen ist der Begriff des Sinnes 135). Kant hat zutreffend gesehen, daß mit dem Auftreten der sittlichen Forderung im Bewußtsein und mit der Beziehung der sittlichen Forderung auf die Wirklichkeit eine weitere Forderung gesetzt ist, die Forderung nach Realisierung bzw. Realität des in der Forderung Beschlossenen. Das höchste Gut als Objekt des Sittengesetzes muß also realisierbar sein. Weil das Sittengesetz einsichtig und zu Recht gebietet, muß das zur Realisierung Aufgegebene möglich sein. Wäre dem nicht so, träte ein Widerspruch auf, der schwerste Zweifel an der Legitimität des Sittengesetzes zur Folge hätte und es in seiner Geltung und Verbindlichkeit erschütterte.

"Da nun die Beförderung des höchsten Gutes, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein" 136)

134) R. Lauth, a.a.O., 593.

135) Vgl. ebd. 594. Die apriorischen Momente des Sinnesbegriffes werden von R. Lauth in dem Buch "Die Frage nach dem Sinn des Daseins", München 1953, entfaltet.

136) KpV. (205).

Mit der durch das Sittengesetz begründeten Annahme des höchsten Gutes als Objekt des sittlichen Willens sind auch die Faktoren legitimiert, die als Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung des höchsten Gutes angenommen werden müssen.

Allerdings sind die Postulate in der Art, wie Kant sie bestimmt, durch die unterlassene Reflexion auf das methodische Prinzip, nach dem das Sittengesetz auf die Realität bezogen wird, illegitim angesetzt. Auf diese Unzulänglichkeiten sei zum Abschluß dieser Ausführungen noch eingegangen. Einer der größten Defekte der Konzeption Kants ist die Aufnahme des empirischen Gehaltes "Glück". In eine metaphysische Konzeption kann und darf ein aposteriorischer Gehalt gar nicht aufgenommen werden. Tatsächlich leitet Kant diesen Gehalt auch an keiner Stelle ab, er liest ihn vielmehr als Erfahrungsdatum auf. Ein solches Verfahren ist aber philosophisch unerlaubt ¹³⁷⁾. Als zusätzliches Manko ist anzuführen, daß Kant den Faktor der Freiheit in diesem Zusammenhang unerwähnt läßt. Das Vernunftwesen kann in Freiheit auf die Befriedigung der Sinnlichkeit verzichten! Schließlich ist auch die Annahme einer Forderung der Synthese von Sittlichkeit und Glück nicht begründet bzw. begründbar. Entsprechend ist es

137) Fichte hat auf diesen Fehler Kants wiederholt hingewiesen; vgl. zum Beispiel die Bemerkungen in den "Vorlesungen über Logik und Metaphysik": Joh. Gottlieb Fichte, Nachgelassene Werke, Bd. 2, Berlin 1937, 299 f; 314. Das Sittengesetz hat seine eigene apriorische Materialität und absolute Erfüllungskraft. Mit Recht bemerkt Fichte, daß der moralisch Handelnde den Wunsch habe, daß der Vernunftzweck erreicht werde. "Das ist seine Glückseligkeit und eine andere will er nicht. Daher können wir den Begriff von Glückseligkeit völlig aus dem Spiel lassen ... Durchführung des Vernunftzwecks und Glückseligkeit des moralischen sind identische Begriffe". a.a.O., 300.

unerlaubt, Gott als den Faktor, der diese Synthese garantiert, zu postulieren.

Das Sittengesetz fordert vollkommene Verwirklichung der Sittlichkeit als Heiligkeit. Aus dieser Forderung erhebt Kant das Postulat der Unsterblichkeit. Da aber Heiligkeit nach Kant nur "in einem ins Unendliche gehenden Progressus" möglich ist, ¹³⁸⁾ ist sie tatsächlich nie erreichbar! Außerdem ist eine "ins Unendliche fort-dauernde Existenz" nicht mit einer ewigen Existenz als Unsterblichkeit gleichzusetzen!

Das Totalitätsmoment in der Forderung des Sittengesetzes, das sei nur angemerkt, erstreckt sich auch auf die vergangene eigene und fremde Unsittlichkeit und fordert deren Aufhebung ¹³⁹⁾.

Zum Schluß sei noch das Postulat der Existenz Gottes besprochen. Als entscheidend kritischer Punkt ist die von Kant vollzogene Differenzierung von Sittengesetz und Absolutum (Gott) anzusehen. Wenn das Sittengesetz nicht die Macht hat, seine Verwirklichung durchzusetzen, sondern einen zusätzlichen Faktor benötigt, ist es selbst ohnmächtig! Es fordert zwar, kann aber der Forderung keine Wirklichkeit verschaffen. Damit wird aber die Legitimität seiner Forderung bezweifelbar! In der Konsequenz des philosophischen Gedankens müßte damit aus der kategorischen Forderung des Sittengesetzes ein Optativ wer-

138) Vgl. KpV. (220) ff.

139) Daraus ergibt sich das Postulat einer Erlösung, das von Kant nicht bedacht wird. Auch hier gilt, daß die Aufhebung der Unsittlichkeit möglich sein muß, weil das Sittengesetz die totale Verwirklichung der Sittlichkeit fordert. Das hat Kant nicht gesehen. Vgl. dazu R. Lauth, a.a.O., 598.

den, aus dem "Soll" ein "Wunsch" (Vgl. Forberg's Position!). Auf der anderen Seite ergibt sich aber die Veranlassung, einen Exekutor des Sittengesetzes ¹⁴⁰⁾ anzunehmen, rechtmäßig gerade aus dem Sittengesetz selbst. Es selbst fordert ja rechtmäßig zugleich die Realisierung bzw. Realität des sittlich Gesollten! In der rechtmäßigen Gesolltheit des Sittlichen liegt der Realgrund und Garant für die Erkenntnisannahme, daß das, was nach dem Sittengesetz gesollt werden soll, auch realiter ist bzw. sein wird. Eine Notwendigkeit, die Immanenz des Bewußtseins zu überschreiten, und einen Gott anzunehmen, den man nicht wissen, sondern nur glauben kann, besteht also hier nicht! Die Rechtmäßigkeit der sittlichen Forderung impliziert notwendig die Realität des Gesollten, die Einheit von Soll und Realität. Anders würde die Kategorizität des Sittengesetzes notwendig preisgegeben!

In der Position Kants wird das Sittengesetz, das das Absolutum seiner praktischen Philosophie ist, ein Gesetz, das als Gesetz selbst Gott bestimmen muß. Denn sonst wäre Gott keine nach dem Sittengesetz wollende Allmacht und wäre nicht als Exekutor des Sittengesetzes philosophisch im Rahmen der Theorie der Postulate integrierbar. Nach Kant ist Gott aber andererseits das "Ideal der Heiligkeit in Substanz" ¹⁴¹⁾.

Es ergibt sich für Kant als Folge der philosophisch nicht befriedigend gelösten Thematik des Absoluten das Dilemma, auf der einen Seite ein Sittengesetz anzunehmen, das ohnmächtig ist und zu seiner Verwirklichung der Allmacht Gottes bedarf, auf der anderen Seite einen Gottesbegriff zu konzipieren, nach dem Gott zwar allmächtig, aber unter dem Gesetz des sittlichen Soll ste-

140) So bestimmt Fichte mit Recht den "Gott" der Postulatenlehre im "Versuch einer Kritik aller Offenbarung", AA, I, 21; 23.

141) KpV. (282); vgl. (145).

hend aufgefaßt wird. Das Sittengesetz wäre dann für Gott eine ontologische Vorgegebenheit, aber nicht ursprünglich identisch mit seinem Willen, wie der Ausdruck "Ideal der Heiligkeit" nahelegt.

Jedenfalls ist die philosophisch befriedigende Lösung der ursprünglichen Einheit von sittlichem Wollen und Allmacht bei Kant durch die Differenzierung zwischen Sittengesetz und Gott nicht gelungen!

f) Der Vernunftglaube als Gegensatz zu einem Offenbarungsglauben

Die Religionskonzeption Kants ergibt sich als Antwort auf die Frage: Was darf ich hoffen ¹⁴²⁾? unmittelbar aus der ethischen Konzeption, die die Beantwortung der Frage, was gewollt bzw. getan werden soll, darstellt. Da das Sittengesetz und die Realisierbarkeit des sittlich Gesollten unmittelbar evident sind, können auch die Begriffe und die diesen Begriffen entsprechenden Objekte, die als Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des Sittengesetzes angenommen werden müssen, ohne daß sie selbst eingesehen werden könnten, mittelbar gewußt werden. Dieses mittelbare Wissen nennt Kant aber in der Differenzierung vom eigentlich unmittelbaren Wissen "Glaube". Und um anzuzeigen, daß es sich doch um einen vernünftig begründeten Glauben handelt, bestimmt er ihn terminologisch als "Vernunftglaube" ¹⁴³⁾. Vernünftig ist dieser Glaube, insofern er auf einer Vernunft Einsicht von der Legitimität des sittlichen Soll und der Realisierbarkeit beruht. Als "Glaube" ist diese

142) Vgl. Kr.V. A 805.

143) Vgl. KpV. (227).

Position insofern zu charakterisieren, als nach Kant nur das Faktum als solches, nicht aber das "Wie" der Verwirklichung eingesehen werden kann¹⁴⁴⁾.

Als "Vernunftglaube" muß die Position Kants auch im Gegensatz zu einem Offenbarungsglauben bezeichnet werden. Die Vernunft geht zwar auch von einer Offenbarung aus, nämlich der Offenbarung des Sittengesetzes, aber es handelt sich um die prinzipielle Erscheinung des sittlichen Soll im Geiste, nicht um eine positive, konkret geschichtliche Offenbarung Gottes. Der Begriff einer derartigen positiven Offenbarung kommt bei Kant nicht voll ins Blickfeld¹⁴⁵⁾.

Um ein naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden: es geht lediglich um die Ableitung des Begriffes einer positiven Offenbarung. Allein dieser Begriff ist aus der Vernunft ableitbar, nicht aber die Wirklichkeit (philosophisch gesprochen: die Anschauungsrealität) einer sol-

144) In der "Kritik der Urteilskraft" nennt Kant "Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, ... bloße Glaubenssachen" (KU.457 f). Der Terminus "Glaubenssache" (res fidei) soll die objektive Realität des Geglaubten charakterisieren.

145) Man kann sich in dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Begründung des Begriffes einer positiven Offenbarung nicht damit begnügen, einfach das Faktum einer derartigen Offenbarung anzuführen. Ein Verfahren, das sich in der wissenschaftlichen Diskussion lediglich auf Fakten zurückzieht, kann dem eigentlichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht genügen. Das Faktum muß hinsichtlich des zugrundeliegenden Begriffes durchdrungen sein und dieser Begriff selbst muß im Zusammenhang der konstitutiven Begriffe des Geistes verstanden und abgeleitet werden. Die begriffliche Bestimmung einer positiven Offenbarung muß in einer spezifischen philosophischen Einzeldisziplin, der Philosophie der Offenbarung, geleistet werden, deren Zusammenhang mit anderen grundlegenden Einzeldisziplinen

chen Offenbarung! Um etwas über die Wirklichkeit dieser Offenbarung auszumachen, bin ich auf die Geschichte und die in ihr mit dem Anspruch der Offenbarungsreligion konkret sich präsentierenden Phänomene angewiesen. Aus der Übereinstimmung des Vernunftbegriffes mit der wahren, in der Geschichte sich manifestierenden Offenbarung des Absoluten ist die Legitimität einer bestimmten Offenbarungsreligion zu beurteilen. Hier erscheint der grundlegende transzendente Ansatz in der Differenzierung der die Erkenntnis konstituierenden Momente von Begriff und ihm entsprechender An- bzw. Einschauung. Der Begriff ist das jeweilige apriorische Moment, das deduziert werden kann und dessen Zusammenhang mit anderen Grundbegriffen eingesehen werden kann. Die Anschauung aber ist nicht ableitbar. Auf sie bzw. die Möglichkeit ihres Vollzugs ist der Geist interpersonal - und das heißt im weiteren Sinn: - als in der Geschichte existierendes Individuum angewiesen. So ist der Begriff einer möglichen Offenbarung immer einsehbar. Für die Erkenntnis der Wirklichkeit der Offenbarung und der Erfassung ihres Gehaltes bin ich auf die in der Geschichte unableitbar eintretende Offenbarung und ihre Vermittlung angewiesen. Es sei noch zusätzlich darauf hingewiesen, daß als primäre Einsicht nicht die reflexive Erkenntnis, sondern die un-

eingesehen werden muß. Dieser Hinweis gilt auch für die Theologie, für eine Theologie jedenfalls, die sich nicht einfach mit einem Positivismus quantitativen Wissens begnügen will, sondern die Fakten und Wissensdaten reflexiv verstehen und ihren Zusammenhang einsehen möchte. Der Mangel einer gesicherten reflexiven Grundbestimmung wirkt sich offenbar in der Theologie, so wie sie heute darstellt, besonders nachteilig aus!

mittelbare Einsicht im Lebensakt selbst anzusehen ist. Religiös gesprochen: ich muß "in medio Ecclesiae" stehen, um der unmittelbaren Offenbarung angesichtig zu werden. Nur hier ist die wahre und wirkliche "Fides" möglich, die wissenschaftlich reflektiert werden kann (und soll!) und dann zum intellectus führt (quaerens et inveniens intellectum).

4.) Die Position Fichtes: Die Offenbarung des Sittengesetzes und die Konzeption Gottes als Ordnung der sittlichen Realisierung

Fichte veröffentlichte seinen Aufsatz "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" im "Philosophischen Journal" ¹⁴⁶⁾, für das er als Mitherausgeber verantwortlich war. Ursprünglich plante Fichte - wie bereits erwähnt - den Aufsatz Forbergs, dessen Unzulänglichkeiten er deutlich sah, mit Fußnoten zu versehen und ihn so zu veröffentlichen. Forberg aber bat Fichte, er möge darauf verzichten ¹⁴⁷⁾. Fichte entschloß sich nun, einen eigenen Beitrag zusätzlich erscheinen zu lassen, in dem er seine Auffassung mit korrigierenden Hinweisen zu Äußerungen Forbergs darlegte. Diese Forberg gegenüber kritische Tendenz des Artikels von Fichte ist lange übersehen bzw. zu wenig beachtet worden ¹⁴⁸⁾.

146) Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Herausgegeben von Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer. Achter Band, Jena und Leipzig 1798, 1-20. Im folgenden wird dieser Aufsatz wegen seiner leichteren Zugänglichkeit nach der Aussage in den "Sämtlichen Werken" (SW, V) zitiert.

147) SW, V, 262.

148) Vgl. dazu die Bemerkung H.M. Baumgartners in seinem Beitrag "Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit 1798/99" (Philosophisches Jahrbuch, Bd. 73, 1966, 303 ff.): "Der Umstand, daß Fichte hierbei als Herausgeber fungierte, verhinderte lange Zeit die Einsicht

An zwei Stellen seines Beitrags kritisiert Fichte Forberg direkt, freilich ohne dessen Namen zu nennen. Beide Stellen beziehen sich in wörtlicher Entsprechung auf Äußerungen Forbergs. An der ersten Stelle bemerkt Fichte:

"Der entscheidende Punkt, auf den es ... ankommt, ist der, daß jener Glaube ... nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersetzung der zureichenden Überzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Führwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge" 149).

Man vergleiche den entsprechenden Passus 150) bei Forberg, in dessen Zusammenhang die entlarvenden Worte stehen:

"Es ist wahr, du kannst von dem Allen nicht scientifisch beweisen, daß es so seyn müsse, aber genug, dein Herz sagt dir, du sollst so handeln, als ob es so wäre, .. ." 151). Noch deutlicher erscheint die Kritik Fichtes an der ersten der "verfänglichen Fragen", die Forberg am Ende seines Beitrags formuliert. Forberg schreibt:

in den kritischen Sinn seiner eigenen Darlegungen. Diese wurden ganz im Gegenteil als Radikalisierung der Thesen Forbergs oder mindestens als deren begründende Rechtfertigung verstanden". a.a.O., 303.

149) SW, V, 179.

150) Philosophisches Journal VIII, 33-37.

151) Ebd.. 36.

"Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß.
(Denn diese Frage ist bloß aus speculativer Neugierde
aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz
Recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird)" 152).

Zu dieser, die Grenze zum Zynismus überschreitenden Be-
merkung nimmt Fichte folgendermaßen Stellung:

"Es ist daher ein Misverständniß, zu sagen: es sey
zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar
nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt,
ja der Grund aller anderen Gewissheit ..." 153).

Bedenkt man den sachlichen Zusammenhang und den radika-
len Gegensatz in der Grundkonzeption, dann wird die er-
hebliche Kritik erkennbar, die von den verschleiern den
Worten des Eingangs im Artikel Fichtes eher verdeckt
wird 154).

Fichte beginnt seine Ausführungen mit einem Hinweis, der
für den Charakter der Transzendentalphilosophie ent-
scheidend ist. Die Transzendentalphilosophie ist eine Re-
alphilosophie, keine Formularphilosophie 155). Sie geht
von einem Faktum aus, um es genetisch zu erklären, nicht
von einem beliebigen Begriff, dessen Realität unbewiesen
ist bzw. bleiben muß.

"Was den Gesichtspunct bisher fast allgemein verrückt
hat, und vielleicht noch lange fortfahren wird, ihn zu
verrücken, ist dies: dass man den sogenannten morali-
schen, oder irgendeinen philosophischen Beweis einer

152) Ebd. 41.

153) SW,V, 187 f.

154) Vgl. SW,V,177 f.

155) Zu dieser grundlegenden Unterscheidung vgl. die
"Einleitung" zur "Grundlage des Naturrechts nach
Prinzipien der Wissenschaftslehre": AA,I,3, 313 ff.

göttlichen Weltregierung für einen eigentlichen Beweis gehalten; dass man anzunehmen geschienen, durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht, und ihr andemonstriert werden. Arme Philosophie! Wenn es nicht schon im Menschen ist, so möchte ich wenigstens nur das wissen, woher denn deine Repräsentanten, die doch wohl auch nur Menschen sind, selbst nehmen, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen; oder, wenn diese Repräsentanten in der That Wesen von einer höheren Natur sind, wie sie darauf rechnen können, Eingang bei uns anderen zu finden, und uns verständlich zu werden, ohne etwas ihrem Glauben analoges in uns vorauszusetzen" 156)?

Die Transzendentalphilosophie - und dieses Verfahren charakterisiert ihre wissenschaftliche Eigenart - geht als Philosophie aus von einem Faktum, das sich im Bewußtsein nachweisen läßt, von einer Anschauung, die erzeugt werden muß. Wenn das wissenschaftlich-reflexive Erkennen Realität haben soll, muß es sich auf eine ursprüngliche Anschauung beziehen, die bereits vorher gewiß ist, sonst würde das wissenschaftliche Tun von sich aus etwas leisten wollen, was es als solches gar nicht vermag. Es soll ja lediglich reflexiv erkennen; nicht aber vermag es die Gewißheit und Evidenz des Erkannten ursprünglich zu konstituieren, zu schaffen bzw. anzudemonstrieren.

156) SW,V,178. Es sei hier auf die sehr treffenden Äußerungen Fichtes über das Verhältnis des Erkennens (des natürlichen und philosophisch-reflexiven Erkennens) zum Objekt (SW,V,339 ff) hingewiesen. Fichte bemerkt (ebd. 340) ausdrücklich, daß sein System "die Möglichkeit, ein für das Leben und die (materielle) Wissenschaft gültiges Object durch das bloße Denken hervorzubringen, gänzlich" ableugne, "und nichts für reell gelten" lasse, "das sich nicht auf eine innere oder äussere Wahrnehmung gründe".

"Die Philosophie kann nur Facta erklären, keineswegs selbst welche hervorbringen ..." 157).

Dem entspricht es, wenn Fichte sein Raisonement nicht als "Überführung des Ungläubigen", sondern als "Ableitung der Überzeugung des Gläubigen" 158) charakterisiert. Durch diesen Bezug des reflexiven Erkennens auf eine vorreflexive Überzeugung, auf eine Gewißheit des Lebens bzw. im Leben wird gerade die immense Gefahr gebannt, daß das Raisonement überfliegend wird. Es wird ferner die Gefahr einer Absolutsetzung des Begriffs 159) vermieden. Schließlich wird - jedenfalls der Möglichkeit nach - eine Position eingenommen, in der das Erkennen auf das Leben bezogen bleibt und nach vollzogener reflexiver Erkenntnisleistung in den Lebensakt integriert werden kann. Der für jeden Intellektualismus charakteristische Widerstreit von Erkennen und Leben wird dadurch gerade vermieden.

Für das Erkenntnisprojekt schlechthin entscheidend ist der Ausgangspunkt, zu dessen Erklärung die philosophische Kausalfrage gestellt wird.

157) Ebd. 178.

158) Ebd; man vergleiche in diesem Zusammenhang die sehr präzise Kennzeichnung des Verhältnisses von "Leben" und "Erkennen", die Fichte von den verschiedenen Systemen der Transzendentalphilosophie und der ihr entgegengesetzten philosophischen Positionen gibt: SW, V, 351 f.

159) Diese Position wird üblicherweise terminologisch als "Rationalismus" oder "Intellektualismus" bestimmt. Auch das geistesgeschichtliche Phänomen der "Gnosis" entspricht in gewisser Hinsicht dieser Position. Das praktische Äquivalent dieser theoretischen Haltung ist ein irrationaler Vitalismus, der in der Regel von einer extremen Amoral begleitet wird. Auch der christliche Glaube kennt eine Gnosis, die allerdings den sittlichen Gehorsam des Glaubens zur Voraussetzung hat. Dadurch ist diese Gnosis aber radikal von aller heidnischen bzw. pseudochristlichen Gnosis verschieden.

"Der entscheidende Punkt, auf den es bei dieser Beantwortung ankommt, ist der, dass jener Glaube durch dieselbe nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebt, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersetzung der ausreichenden Überzeugungsgründe durch die Hoffnung 160).

Der Ausgang des Erklärungsweges muß unmittelbar gewiß sein! Nur unter dieser Bedingung ist der Erklärungsweg gesichert, und allein unter dieser Bedingung führt die reflexive Analyse zu der wissenschaftlichen Evidenz, die die wirkliche und zureichende Begründung der gestellten Frage darstellt 161).

160) SW,V, 179. vgl. auch die treffende Charakteristik dieser Position durch W.Ritzel, Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956,93: "Anstatt von Bewußtseinstatsachen auszugehen, deren Allgemeinheit ebenso problematisch wäre wie ihre spezifisch religiöse Natur, kann die Schrift "Über den Grund ..." ein Faktum der Vernunft selbst an den Anfang stellen. Als Element aller Gewißheit wird dasselbe durch die Erkenntnistheorie ebenso vorausgesetzt wie durch die Sittenlehre;...". Lediglich der Ausdruck "Faktum der Vernunft" ist zu kritisieren. Bereits Kant hatte in der "Kritik der praktischen Vernunft" das Sittengesetz als "Faktum" charakterisiert: KpV. (56); (72). Es handelt sich aber hier nicht um ein objektives Faktum, sondern um den sich selbst begründenden sittlichen Willen, der genetisch evident ist und nicht theoretisch erfaßt wird, sondern in einem spezifischen Wertungsakt (materiale intellektuelle Anschauung).

161) Die Bedeutung dieses methodischen Ansatzes, über den an anderer Stelle mehr zu sagen ist, etwa für die Hermeneutik ist erheblich! Auf eine entscheidende aktuelle Fragestellung in der hermeneutischen Diskussion bezogen führt dieser Ansatz zu folgendem Resultat: Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Interpretation kann nicht von irgendeinem Vorverständnis ausgehen, sondern sie muß, wenn sie den Anspruch, Wissenschaft zu sein, zu Recht erhebt, von einem gesicherten Vorverständnis ausgehen.

Der entscheidende Unterschied zu dem Ansatz, den der Realismus bei seinem Versuch, in der Frage der Existenz Gottes zu einem Ergebnis zu gelangen, wählt, besteht, was die Transzendentalphilosophie, betrifft aber gerade darin, nicht von der Existenz bzw. der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schließen. Denn die Sinnenwelt ist gerade nicht möglicher terminus a quo des wissenschaftlichen Argumentationsganges. Die Transzendentalphilosophie leugnet gerade die objektive vom Bewußtsein unabhängige Selbständigkeit einer realen Außenwelt, indem sie den Nachweis führt, daß diese Welt nur als real und objektiv vorgestellt wird. Der objektiven Welt kommt also in Wahrheit keine Existenz an sich zu. So begründet dieser Ausgangspunkt scheinbar ist, in Wahrheit ist die objektive Welt nicht! Auf das aber gerade, was in Wahrheit ist, kommt wissenschaftlich alles an. Der Fehler des Realisten beruht also darin, daß er den Wahrheitsanspruch und die Forderung der Erkenntnislegitimierung zu wenig ernst nimmt. Der Realist begeht also den Fehler, die entscheidende Voraussetzung, daß die Außenwelt nur in der Vorstellung von ihr gegeben ist, zu ignorieren ¹⁶²⁾. Das, was er

Lediglich unter dieser Bedingung führt das wissenschaftliche Tun zu evidenten Ergebnissen. Der Wahrheitsanspruch bezieht sich also in vollem Maße bereits auf die angesetzte Voraussetzung, die nach diesem Anspruch zu beurteilen ist und nicht erst und lediglich auf die in kritischer Methode nach einem unkritisch angesetzten Vorverständnis ermittelten Resultate. Jeder andere Ansatz und jedes andere Verfahren ist Dogmatismus! Die transzendente Bemühung um völlige Evidenz gestattet nicht, die für die Resultate maßgebende Voraussetzung der kritischen Wahrheitsfrage zu entziehen. Nur dadurch wird der Pluralismus einander widersprechender und aufhebender Positionen, der das wissenschaftliche Tun in einen Abgrund des Skeptizismus führt und die Wissenschaft vernichtet, vermieden!

162) Die Wahrheit dieser Vorstellung (einer realen Außenwelt) muß aber erst legitimiert werden.

als Tatsache ansetzt und wovon er ausgeht, ist also gerade kein Faktum, das unmittelbar gewiß ist ¹⁶³⁾. Es wird nur als unmittelbar gewiß behauptet. Diese Behauptung ist aber unberechtigt und uneinsehbar! Der "Gott", den man auf dem Weg eines derartigen Beweises erreicht, ist deshalb nur ein erschlossener "Gott", ein erschlossenes Absolutum, weil von einer Voraussetzung (proposition) abhängiges "Absolutum". Da die Voraussetzung aber nicht unmittelbar bewährt ist, hat auch der Schluß bzw. das durch das Schlußverfahren Erschlossene keine Erkenntnislegitimität. Ein Absolutum aber, das von einer Voraussetzung abhängig ist, ist relativ, bezogen auf diese Voraussetzung, aber gerade nicht absolut! In einer Anmerkung in der er einen Einwand gegen den Grundsatz der Wissenschaftslehre diskutiert, äußert Fichte eine wesentliche Bemerkung zum wissenschaftlichen Charakter des "Beweises":

Fichte hatte bereits in den "Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie", die in der Zeit November 1793 - Februar 1794 als Auseinandersetzung mit der Elementarphilosophie Reinholds entstanden, formuliert: "Denn nicht das Ding an sich, sondern das Vorstellen des Dinges ist Gegenstand seiner (Reinholds) Philosophie - Vom Ding außer diesem Vorstellen ist nicht die Rede". AA, II, 3, 23.

- 163) Vgl. SW, v, 214: "Aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schliessen sie auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes. Eben indem man ihnen eine solche Existenz der Sinnenwelt, als unabhängig von unserer Vorstellung, und diese Vorstellung, als unabhängig von unserer sittlichen Bestimmung, geradezu abläugnet, machen sie diesen Schluss; beweisen sie aus dieser Existenz, anstatt, wie nun Noth thäte, sie selbst erst zu beweisen; und zur wohlverdienten Strafe ihrer Beweise im Cirkel bringen sie bei dieser Gelegenheit sehr unverständliche Lehren vor".

"Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus ... Das *ὑποκείμενον* ... ist dies: dass ... noch nicht gehörig klar geworden, dass, wenn überhaupt Wahrheit, und insbesondere mittelbare (durch Folgerung vermittelte) Wahrheit sey, es ein unmittelbares Wahres geben müsse" 164).

Beweise sind aus Voraussetzungen abgeleitete Folgerungen. Den Folgerungen kann (wenn richtig gefolgert ist!) keine größere Erkenntnisdignität zuerkannt werden als der, die der Prämisse zuzuerkennen ist. Die Prämisse eines Beweises ist nun aber entweder selbst eine Folgerung, die ihrerseits auf einer zweiten Prämisse beruht, oder aber die Voraussetzung ist selbst unmittelbar gewiß. Im ersten Fall kann die Prämisse zweiter Ordnung selbst unmittelbar einsichtig sein oder als Folgerung aus einer dritten Prämisse angenommen werden, die wiederum aus einer vierten resultiert usf. An einer Stelle des Beweisverfahrens muß jedenfalls eine unmittelbare Gewißheit angesetzt werden können, sonst ist der Beweis ohne jegliche Erkenntnisrealität.

Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß man aus Voraussetzungen auch falsch schließen kann. Welche Folgerungen aus welchen Voraussetzungen abgeleitet werden können 165), muß jedenfalls unmittelbar gewußt werden, sonst hat

164) SW,V,131 A. In einer Verteidigungsschrift gegen den Atheismusvorwurf formuliert Fichte: "Ein Beweis überhaupt ist die Aufzeigung des Grundes, irgend etwas anzunehmen. Sonach bedürfen der Beweise, und sind der Beweise fähig lediglich vermittelte Erkenntnisse, - lediglich dasjenige, was man nur um einer anderen Erkenntnis willen annimmt, keineswegs aber unmittelbare, ..." SW,V,267 f.

165) Das logische Schema ist dadurch auf die Anschauung als Realitätsquell angewiesen. Die bloße logische Schlußfolgerung ist formal und inhaltslos. Die Logik ist als solche das Prinzip bloßer Möglichkeit, nicht aber das Prinzip der Wirklichkeit. Nicht einmal die Gesetze der Logik können deshalb als wirk-

eine Schlußfolgerung überhaupt keinen Erkenntniswert! Selbst derjenige, der leugnet, daß es unmittelbare Gewißheit gebe, muß wenigstens diese These, daß es keine unmittelbare Gewißheit gebe, als unmittelbar gewiß behaupten. Im anderen Fall behauptet er nicht bzw. nichts mehr! 166) Für eine strengen Ansprüchen genügende Wissenschaft ist auch noch die Forderung anzumerken, daß das logische Gesetz, mit dem das Beweisverfahren operiert, in seiner Gültigkeit aus einer unmittelbar gewissen Erkenntnis abgeleitet wird.

Ist die Position Fichtes legitim, dann ergibt sich (zunächst formal), daß es Gewißheit gibt, die nicht beweisbar ist, daß diese Form der Gewißheit sogar die eigentliche Gewißheit darstellt, die als Grund aller anderen Gewißheit anzusehen ist. Der Vorzug der unmittelbaren Gewißheit vor der mittelbaren Gewißheit muß aber an einem spezifischen Kriterium ersehen werden, sonst wäre eine entsprechende Differenzierung bzw. wertende Hierarchisierung unmöglich. Die unmittelbare Gewißheit muß sich mit dem Index, nicht vermittelt zu sein und sich als ursprünglich sie selbst manifestierend, zeigen. Die Authentizität ihres Gehalts muß in ihr in Erscheinung treten. Die Position Fichtes entspricht in diesem Punkte der Grundposition

liche (d.h. gültige) geistige Gesetze begründet werden. Mit Recht hat die Transzendentalphilosophie deshalb gegenüber der formalen eine andere - transzendente - Logik konzipiert, in der die Gesetze des Denkens als reale Gesetze - neben den Anschauungskonstitutiva - im Akt des Denkens selbst nachgewiesen werden. Die Formalia haben dadurch ihren materialen Gehalt, in dem und durch den sie als wahr legitimiert werden können! Vgl. zu diesem Zusammenhang die Arbeit von P.K. Schneider, Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie, Freiburg-München 1965; bes. 105 ff.

166) Nach der Position Fichtes ist die These des modernen Positivismus, die behauptet, wahr sei nur, was beweisbar, als offenbar falsch einzusehen. Das positiv-

Kants, der auch von der Auffassung ausging, daß eine bloß theoretische Erkenntnis (das in sinnlicher Anschauung gegebene äußere Faktum oder das im Kontext der äußeren Wahrnehmung fungierende apriorische Gesetz) diesem Anspruch nicht genügen. Die geforderte unmittelbare Gewißheit ist auch nach Fichte lediglich im sittlichen Wollen gegeben.

"Von der Sinnenwelt aus giebt es sonach keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen ...

Durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müsste jener Glaube begründet werden" 167).

Diese übersinnliche Welt kündigt sich im sittlichen Sollen an. Die Annahme des sittlichen Soll im freien Wollen wirkt die Überzeugung von der moralischen Bestimmung des Menschen.

stische Grundaxiom - unter der eigenen axiomatischen Forderung beurteilt - erzwingt die Annahme, daß es weil nicht beweisbar, nicht wahr ist. Der gleiche Einwand ist gegen das Verfahren, jede Position zu "hinterfragen", das besonders gern in der Agitation exerziert wird, zu erheben. Wenn alles hinterfragt werden muß, dann auch die These, daß man alles hinterfragen muß. Diese Position kann in Wirklichkeit nur als (zerstörerische) Negation gegenüber anderen Positionen angenommen werden. In sich und aus sich vermag sie positiv nichts darzustellen! Sie führt in einen unendlichen Regreß, in dem nirgendwo Halt zu finden ist.

167) SW, V, 181.

"An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben" ¹⁶⁸⁾.

Fichte erläutert diese Charakteristik noch im Hinblick auf den entscheidenden Punkt. Denn man kann natürlich an der sittlichen Bestimmung zweifeln, weil die Freiheit zu zweifeln faktisch möglich ist. Aber man kann nicht rechtmäßig an ihr zweifeln.

"Ich kann nicht zweifeln, sage ich, kann auch nicht einmal die Möglichkeit, dass es nicht so sey, dass jene innere Stimme täusche, dass sie erst anderwärtsher autorisirt und begründet werden muss, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuten und erklären. Jener Ausdruck ist das absolut Positive und Kategorische" ¹⁶⁹⁾!

Von diesem einzig möglichen, einsichtig legitimierbaren und legitimierten Ausgangspunkt her bestimmt sich der Primat der praktischen Vernunft, d.h. der Primat des sittlichen Willens. Jeder andere Ausgangspunkt müßte die praktische Vernunft aus der theoretischen Vernunft ableiten ¹⁷⁰⁾.

168) SW, V, 181.

169) SW, V, 182.

170) Fichte hatte bereits gegen Reinhold und dessen Konzeption des ersten Grundsatzes aller Philosophie (den Satz vom Bewußtsein: "Die Vorstellung wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen". Reinhold, K.L., "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend". Jena 1790, 144; 167) eingewandt, daß Reinhold gezwungen sei, die Freiheit und das Sittengesetz aus dem bloßen theoretischen Erkenntnisvermögen abzuleiten. Vgl. den Brief Fichtes an Stephani vom Dezember 1793 (AA, III, 2, 27 vv): "Wer das thut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er consequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!" (Ebd., 28). Zu der Diskussion Fichtes um den ersten

Das ergäbe die unentrinnbare Konsequenz, daß das Sittengesetz einerseits seine ursprüngliche Kategorizität verlore und andererseits die Willensfreiheit in einem System theoretischer Notwendigkeit aufgegeben werden müßte. Die Willensfreiheit ist ein absolutes Datum in der Philosophie oder sie ist überhaupt nicht mehr philosophisch-systematisch zu integrieren ¹⁷¹⁾.

"So musste es seyn; denn die Moralität, so gewiss sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keinesweges etwa durch einen logischen Denkwang constitiurt werden" ¹⁷²⁾.

Fichte führt diesen Punkte relativ ausführlich aus, weil er in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen ist. Die Reflexion, die an sich frei ist, kann in ihrem Reflektieren immer weiter gehen. Rein theoretisch gesehen gibt es prinzipiell keine Grenze und keinen Fixpunkt. So gesehen ist es richtig zu sagen (um eine aktuelle Denk- und Rede-weise zu benutzen), man könne alles hinterfragen. Der "Standpunkt" bloßer theoretischer Reflexion ist buchstäblich bodenlos! ¹⁷³⁾

Grundsatz vgl. man besonders die Aenesidemus-Rezension (AA,I,2 41-67; bes. 42-46;), Fichtes Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" (AA,I,2, 108-154; bes. 149) und den Brief Fichtes an Reinhold vom 28. April 1795 (AA,III,2,312 ff.).

171) Jacobi hat diesen Sachverhalt im Zusammenhang der Spinoza-Diskussion klar herausgestellt. Vgl. etwa werke, BD.4, Vorbericht XLIV: "... meine Lehre von der Freiheit, welche die Grundlage meiner Philosophie ist".

172) SW,V,182.

173) Was aus einer Wissenschaftskonzeption, die diesem theoretischen Ideal nachjagt, folgt, ist offenbar. Jede Position ist austauschbar und überholbar. Die "Wissenschaft" ist lediglich ein formalistisches Spiel nach "Gesetzen", die letztendlich von praktischen Interessen außerhalb der Wissenschaft vorgeschrieben wer-

Demgegenüber indiziert das Sittengesetz eine bestimmte Grenze, eine Grenze, zu der sich der Geist selbst bestimmen soll.

"Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will, ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann ¹⁷⁴⁾. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Rasonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punct, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt" ¹⁷⁵⁾.

"Denn es giebt keinen festen Standpunct, als den angezeigten, nicht durch die Logik, - sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Rasonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein grenzenloser Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird" ¹⁷⁶⁾.

Fichte nennt diese Überzeugung von der "moralischen Gestimmung" "Glaube".

"Die Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube" ¹⁷⁷⁾.

den. So erklärt sich auch die weitgehende Abhängigkeit von und die Ohnmacht gegenüber politischen und weltanschaulichen Trends, die sogenannte "Ohnmacht des Geistes".

174) Exakter formuliert, müßte es heißen: "Ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen soll!"

175) SW, V, 182.

176) Ebd. 182 f.

177) Ebd. 182.

Fichte übernimmt damit den Terminus "Glaube" von Fr. H. Jacobi und stimmt mit Jacobi in der Ansetzung des Stellenwertes des Begriffes der unmittelbaren Gewißheit überein 178).

Wie verläuft nun die weitere Argumentation in der Beantwortung der Frage "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung"? Fichte geht den Weg,

178) Vgl. Fr.A.Jacobi "Werke", Bd. IV/1 u. 2, 223: "Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube". Grundlegend für die ganze sachliche Erörterung der unmittelbaren Gewißheit bei Jacobi sind der Briefwechsel Jacobis mit Moses Mendelssohn (Werke, Bd. IV/1 u.2) und Jacobis Aufsatz: "David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (Werke, Bd. II, 3-310). Leider ist der von Jacobi im Blick auf Humes "believe" gewählte Terminus, den Fichte hier und später (vgl. das dritte Buch der "Bestimmung des Menschen" von 1800, das überschrieben ist "Glaube") benützt, mehrdeutig und mißverständlich! Historisch gesehen hat diese unscharfe Terminologie dazu beigetragen, daß das eigentliche sachliche Anliegen Jacobis, die Betonung der Eigenart und des Erkenntnisvorzugs der unmittelbaren Gewißheit gegenüber der mittelbaren Gewißheit des Beweises, in den Hintergrund trat. Man vergleiche nur die (unqualifizierten!) Invektiven Hegels in seinem Buch: "Glauben und Wissen" aus dem Jahre 1802. Bereits M. Mendelssohn hatte aus durchsichtigen Motiven Jacobi weltanschauliche Interessen (vgl. z.B. Jacobi, Werke, Bd. IV, 115f) vorgeworfen. Die angemessene sachliche Differenzierung bei Fichte findet sich aber bereits in der "Aenesidemus-Renzension (aus dem Ende des Jahres 1793), wo Fichte die Gewißheit der "intellektuellen Anschauung" (die Selbstanschauung der Intelligenz als solcher) vom Glauben als Idee (der Einheit) von Ich und Nicht-Ich) differenziert: AA, I, 2, 65. Bei dem Fichte-Zitat aus der Religionsschrift spricht Fichte wohlgerne von der Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung und beschränkt den Terminus "Glaube" auf diese Hinsicht!

den Kant bereits vorgezeichnet hatte. Wenn das Sittengesetz kategorisch fordert, dann muß diese rechtmäßig bestehende Forderung auch realisierbar sein. Weder eine im Widerstreit zur sittlichen Forderung stehende Wirklichkeit noch die zeitliche Unbestimmtheit der definitiven Realisierung können als ernsthafte Instanzen gegen die Legitimität des Sittengesetzes bzw. der Realität des von ihm Geforderten in Betracht kommen. Fichte operiert bei seiner Argumentation wesentlich mit dem Zweckbegriff.

"Indem ich jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung derselben durch wirkliches Handeln als möglich" ¹⁷⁹⁾.

Fichte betont ausdrücklich die absolute Notwendigkeit des Vermittelten bzw. die Einheit der Momente in einem einzigen Akte.

"Ich muss, wenn ich nicht mein eignes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zweckes mir vorsetzen; ich muss sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der That nicht zwei Acte, sondern ein und ebenderselbe untheilbare Act des Gemüths" ¹⁸⁰⁾.

179) SW, V, 183; vgl. auch ebd. 207.

180) Ebd. 183. Der eine und unteilbare Akt des Ich in der sittlichen Wertung nach der Forderung des Sittengesetzes hat also zwei Momente: 1) die in intellektueller Anschauung erfaßte Setzung des Ich; 2) die in dieser Anschauung zugleich antizipierend miterfaßte bzw. antizipierte Erfassung der Realisierung bzw. Realität der im sittlichen Soll beschlossenen sittlichen Aufgabe. Dieses zweite Moment ist das absolute Ich als Idee, die im "Glauben" erfaßt wird. Nach Fichte ist das absolute Ich als Idee, die im "Glauben" antizipierte Einheit

"Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluss" 181).

von sittlichem Soll und Realität des sittlich Gesollten, in der gleichen Weise unmittelbar gewiß wie die in intellektueller Anschauung intuierte Materialität des Sittengesetzes. Vgl. zu diesem Zusammenhang die entsprechende Äußerung Fichtes in der Aenesidemus - Rezension: AA, I, 2, 65: "Dieser Glaube ist aber so wenig bloß eine wahrscheinliche Meynung, daß er vielmehr, wenigstens nach des Rec. innigster Überzeugung mit dem unmittelbar gewissen: Ich bin, den gleichen Grad der Gewißheit hat, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche, objective Gewißheit unendlich übertrifft".

Diese philosophische Position in der Annahme von zwei Gewißeiten (das absolute Ich als Sich-Setzung und als Idee) erzwingt die transzendentalphilosophische Frage nach der einen Gewißeit und nach der in dieser einen Gewißeit als Idee der Einheit von Idealität und Realität vorausgesetzten bzw. notwendig vorauszusetzenden absoluten Einheit (Gottes). Das ist wesentlich die Position der Wissenschaftslehre von 1804, in der die absolute Einheit (des Absoluten) und das Wesen der Gewißeit thematisch gemacht werden. Vgl. zu diesem Zusammenhang die Ausführungen von R. Lauth in seinem Artikel "Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre" in: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. (Hrsgb. von R. Lauth), Bonn 1974, 250ff.

- 181) Ebd.; vgl. SW, V, 358: "Ich soll schlechthin den sittlichen Zweck mir setzen und ihn schlechthin für ausführbar halten, ich soll ihn für ausführbar halten und darum ihn setzen. Keines ist in Wahrheit die Folge von anderen, sondern beides ist Eins; es ist Ein Gedanke, nicht zwei ..."

Zum Verständnis dieses vielleicht zunächst überraschenden Gedankenganges sind der energische Vollzug der sittlichen Forderung und die Erfassung der Wahrheit seines Soll erforderlich ¹⁸²⁾. Fichte macht aus gutem Grund noch einmal auf den von allem abstrakt-theoretischen Argumentieren verschiedenen Beweisgang aufmerksam.

"Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit geschlossen, sondern umgekehrt. Es heisst nicht; ich soll, denn ich kann; sondern: ich kann, denn ich soll" ¹⁸³⁾. Die sittliche Forderung, die sich selbst kategorisch als wahr begründet und rechtfertigt, bestimmt die faktische Wahrheit und Wirklichkeit.

182) E. Hirsch macht auf ein Wort Fichtes zum Zusammenhang von Religionsphilosophie und reinem Moralismus aus dem Jahre 1799 aufmerksam. Fichte erklärt: "Wer meine Religionslehre bis zum Vermögen eines Urtheils verstehen will, der muss das System des transscendentalen Idealismus, und den damit unzertrennlich verknüpften reinen Moralismus genau kennen, und, wie ich glaube, besitzen" SW, V, 337; vgl. E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914, 57, A.3.

183) Ebd. 183. Auch hier ist wieder die Übereinstimmung mit dem Ansatz Kants zu registrieren.

"Wer da sagt: ich muss doch erst wissen, ob ich kann, ehe ich beurtheilen kann, ob ich soll, der hebt entweder den Primat des Sittengesetzes, und dadurch das Sittengesetz selbst auf, wenn er praktisch, oder er verkennt gänzlich den ursprünglichen Gang der Vernunft, wenn er speculirend so urtheilt" 184).

Durch den Primat der sittlichen Forderung erhält die ganze faktische Wirklichkeit (die Existenz von Vernunftwesen, die Außenrealität) eine Hinordnung auf die geforderte Verwirklichung der Sittlichkeit. Alle Momente dieser faktischen Wirklichkeit sind in hierarchischer Stufung als bedingende Ermöglichungen der Realisierung des Sittengesetzes zu begreifen.

So kann Fichte formulieren:

"Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht ... Unsere Pflicht ist, die in ihr (der Sinnenwelt) sich offenbart" 185). Die faktischen Momente der Wirklichkeit stellen die bestimmte "Deutung des Pflichtgebotes" 186) dar. So konkretisiert sich das sittliche Prinzip für jedes Individuum durch die jeweiligen faktischen Bedingungen zu verschiedenen sittlichen Aufgaben. Die konkrete Bestimmung der sittlichen Aufgabe des Individuums in einer sinnlichen Welt, der Zusammenhang der sittlichen Aufgaben der Individuen und deren Resultate zu einer Einheit in einem Vernunftzwecke nennt Fichte eine "moralische Ordnung", bzw. eine "moralische Weltordnung".

Das Eigenartige der Fichteschen Auffassung in diesem Zu-

184) Ebd. 183 f.

185) Ebd. 185.

186) Ebd.

sammenhang besteht darin, daß Fichte diese "moralische Ordnung" mit dem Absoluten identifiziert.

"Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, ..." 187).

Und:

"... "Diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen" 188).

Die Haltung, in der in der Annahme des Sittengesetzes die gesamte Wirklichkeit als auf die Realisierung des Sittengesetzes hingeordnet erfaßt und dessen endlich eintreffende Realität antizipiert wird, nennt Fichte "Glaube" 189). Dieser Glaube findet seine Aktuierung im sittlichen Handeln.

187) Ebd. 186.

188) Ebd. 185. H.M. Baumgartner bemerkt mit Recht: "Was der Gottesbegriff nunmehr zu leisten hat, ist die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes selbst": Über das Gottesverständnis der "Transzendentalphilosophie, a.a.O., 310; vgl. 313. Präziser formuliert: Der Gottesbegriff ist mit dem Sinnprinzip identifiziert. Baumgartner irrt jedoch in der Annahme, mit dieser Charakteristik die eigentliche Gottesauffassung der Transzendentalphilosophie artikulieren zu können. Das Sinnprinzip ist ein aus der Materialität des Guten abzuleitendes Prinzip. Weil das Gute sein soll, soll auch eine nach dem Sinnprinzip bestimme, sittlich sinnvolle Realität sein. Das Sinnprinzip gilt also nicht für das Absolute selbst, sondern erst für eine und in einer Realität, in der die Differenz von Idealität und Realität erscheint. Die Position der "Wissenschaftslehre von 1804" ist in dem Aufsatz von Baumgartner nicht beachtet.

189) Ebd. Hier ist wiederum nicht der Glaube der Offenbarungsreligion anzusetzen. Man könnte sehr treffend vielmehr von einer Vernunftreligion und einem Vernunftglauben sprechen, wobei unter Vernunft allerdings etwas wesentlich anderes als bloß theoretische Vernunft zu verstehen ist. Die Vernunft hat ursprünglich einen materialen Inhalt: das Sittengesetz selbst!

"Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich" 190).

Die eigentliche Ungläubigkeit und Gottlosigkeit dagegen ist das unsittliche Handeln:

"Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser" 191).

Die Unmittelbarkeit des sittlichen Soll im Wissen des Sittengesetzes würde gerade aufgegeben, wenn sie zugunsten eines Prinzips, das sie erst begründen sollte, überschritten würde. Dieses Prinzip, das mit Hilfe des rein begrifflichen Grund-Folge-Schemas hinterstellt würde, wäre rein logisch erschlossen, es wäre ein bloßer Gedanke.

190) Ebd. 185. Man vergleiche mit dieser Äußerung die ähnliche Auffassung Fr.H. Jacobis: "Der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne". (Werke, IV, 1, 212). In diesem Zusammenhang kann nachdrücklich auf den "praktischen" Charakter des christlichen Glaubens hingewiesen werden, wie ihn exemplarisch die "Bergpredigt" (Mt 7, 21-27) einschärft. So sieht auch Fichte das Christentum: ebd. 224: "Das Christenthum ist kein philosophisches System; es wendet sich nicht an die Spekulation; sondern an den moralischen Sinn des Menschen". Vgl. dazu auch Fichtes Bemerkung: ebd. 210; 271.

191) Ebd. 185.

Die Ablehnung des Substanz-Begriffes durch Fichte im Zusammenhang der Gottesproblematik richtet sich gegen die in der vorkantischen Philosophie übliche Vorstellung von der Substanz als dem "Ding-an-sich-Träger", dem Substrat empfindbarer Akzidenzien. Diese Frontstellung muß beachtet werden, wenn man die Fichtesche Polemik verstehen will. Fichte stellt seine Intentionen in seiner "Appellationsschrift" ausführlich dar.

"Ich sage ..., dass der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, ein unmöglicher und widersprechender Begriff sey. (Substanz nemlich bedeutet nothwendig ein im Raum und der Zeit sinnlich existierendes Wesen ...) Ich sage, dass der Beweis des Daseyns Gottes aus dem Daseyn einer Sinnenwelt unmöglich und widersprechend ist. Ich läugne sonach allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott" ¹⁹²⁾.

Auf Grund der durchdringenden Distinktion von Äußerer Welt und Geist und der Differenzierung der für die Konstitution des jeweiligen Bereiches geltenden apriorischen Bestimmungen deckt Fichte einen Schein auf, der fast ausnahmslos die Substanz-Vorstellung vom Absoluten bestimmt hat. Er weist nach, daß die sinnliche Anschauung und die ihr als materielles Substrat unterstellte Substanz der Ausgangspunkt des Gottesbeweises bzw. das Modell für die Gottesvorstellung abgab. Insofern ist Fichte berechtigt, zu sagen:

192) Ebd. 216; vgl. dazu auch ebd. 263: "Dieser Schluss vom Begründeten auf den Grund wird durch den ursprünglichen Verstand gemacht lediglich auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung, um das fließende Phänomen an ein bestehendes Substrat anzuknüpfen, welches stets körperlich ist ... und wer jenen Schluss macht, sucht und erhält unvermeidlich ein bestehendes, körperliches Substrat für das reine Handeln der Gottheit". Die metaphysische Implikation dieses Substanz-Begriffes besteht außerdem darin, daß diese (erschlossene) Substanz nicht un-

"Ein substantieller Gott aber ist nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper ..." 193)

Es kann kein Zweifel sein, daß Fichte mit diesem Hinweis ein massiv verbreitetes Mißverständnis in der Gottesvorstellung trifft. Dieses Mißverständnis ist in der naiven Vorstellung des gemeinen Verstandes genau so anzutreffen wie in der reflexiven Vorstellung, die unkritisch von der Annahme der Sinnenwelt ausgehend mit rein begrifflichen Mitteln einen Grund dieser Sinnenwelt unterstellt. Selbst wenn dieser Grund als "reines Sein" charakterisiert wird und damit die Geistigkeit dieses Grundes betont werden soll, ist diese Geistigkeit gerade nicht einsehbar. Mit dem Hinweis auf die notwendig erfolgende Annahme der Ausgedehntheit und Körperlichkeit Gottes verbindet sich der andere Gedanke, daß dieser als "Substanz" vorgestellte Gott ein toter Gott ist 194). Denn er ist nach der Weise der äußeren Wahrnehmung ermittelt und wird wie das äußere Objekt, die Sache, vorgestellt.

mittelbar erfaßbar sein soll. Eine lediglich mittelbar erfaßte absolute Substanz kann aber nach der Transzendentalphilosophie, die auf der erkenntniskritischen Legitimierung der Erkenntnis besteht, nie als Absolutum (und als Absolutum des Erkennens!) erkannt und anerkannt werden. Über die Ablehnung des Substanz-Begriffes vgl. H.M. Baumgartner, Transzendentes Denken und Atheismus. Der Atheismusstreit um Fichte, in: "Hochland", 56. Jg. (1963/64), 46 f.

193) Ebd. 217.

194) Vgl. die treffende Bemerkung H. Heimsoeths in seinem "Fichte" - Buch (München 1923): "Gott als Substanz (wie die "natürliche Theologie" der dogmatischen Metaphysik ihn denkt) ist nicht mehr der lebendige Gott des wahren Glaubens". a.a.O., 200.

Demgegenüber betont Fichte in seiner Konzeption die Geistigkeit und Lebendigkeit Gottes und spricht von der "lebendigen und wirkenden moralischen Ordnung" 195).

An anderer Stelle bestimmt Fichte den Ordnungsbegriff noch ausdrücklich als "thätiges Ordnen (ordo ordinans) 196) im Gegensatz zu einer statisch verstandenen Ordnung (ordo ordinatus) 197).

Auch bezüglich der eigenen dynamischen Fassung des Gottesbegriffes ist Fichte bemüht, die jeder Konzeption des Absoluten drohende Gefahr der anthropomorphen Vorstellung abzuwehren. Diesem Bemühen dient der zunächst vielleicht befremdende Gedanke, den Person-Begriff vom Gottesbegriff abzuhalten.

"Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen

195) Ebd. 186.

196) Ebd. 382.

197) Ebd. 381.

eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vielfältigt" 198).

Von der Erfassung des eigenen Seins als Ich bzw. Bewußtsein gelingt der Transzendentalphilosophie die Differenzierung zwischen endlichem Geist und Absolutem. Aus diesem Grund verwendet Fichte auch den Terminus "das Göttliche" 199). Gott ist - wie es bereits in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" heißt - nicht Geist nach der Art des reflexiven Bewußtseins; denn dann wäre er endlich! Und in diesem Sinne ist ihm auch kein Selbstbewußtsein bzw. Personalität zuzuerkennen. Denn Personalität bedeutet Individualität, die eingeschränkt und bestimmt ist durch eine andere Individualität, die wiederum von jener eingeschränkt und bestimmt wird. Gott ist aber gerade nicht eingeschränkt, sondern absolut und alle Personalität, die nur als Personalität in Bezug auf Personalität, d.h. als Interpersonalität der Wechselbestimmung zu konzipieren ist, gerade begründende Bedingung.

"Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken, und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewusstseyn Gottes geläugnet. Der Materie nach - dass ich mich bemühe, das unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! - der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstseyn, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit" 200).

198) Ebd. 187.

199) Ebd. 186.

200) Ebd. 266. Man bemerke an diesem Zitat, in welchem Maße Fichte von dem Gedanken der Absolutheit Gottes beherrscht ist, auch wenn dieser Gedanke noch nicht seine reflexiv adäquate Erfassung findet. Denn die Absolutheit Gottes ist der terminus a quo

An anderer Stelle formuliert Fichte:

"In Summa: dadurch, dass etwas begriffen wird, hört es auf Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgottes" 201).

Diese Einsicht in die Unbegreiflichkeit Gottes, die als "negative Theologie" zu bestimmen ist, drückt Fichte im "Atheismus"-Artikel so aus:

"Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen" 202)?

Angesichts dieser Begrenztheit des Begriffes votiert Fichte für das "unmittelbare Gegebene" der "moralischen Ordnung".

"So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich, und voller Widersprüche" 203).

An diese Bemerkung schließt Fichte die bereits zitierte Kritik am Skeptizismus Forbergs an.

"Es ist daher ein Misverständnis, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objective" 204).

der Erfassung der eigenen Endlichkeit. Das ist auch der Sinn des augustinischen "noverim Te - noverim me". Vor dem Hintergrund dieser Wahrheit wird erkennbar, warum dem Realismus die Selbsterfassung des Geistes nicht gelingt. In den Termini der geistlichen Literatur gesprochen: Der Mensch muß seine Ausgegessenheit in die res variae überwinden, um zu Gott und zu sich zu kommen!

201) Ebd. 267.

202) Ebd. 187.

203) Ebd. 187.

204) Ebd. 187 f.

5.) Kritik und Würdigung der Position Fichtes im "Atheismusstreit"

Nach dieser Darstellung der Auffassung Fichtes in der Zeit des Atheismus-Streites ist offenbar, daß der Vorwurf des "Atheismus" zweifellos zu Unrecht besteht. 205) Fichte bemerkt in der Schrift "Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus" in seiner prägnanten Art:

"Ich hätte der Strenge nach zu meiner Vertheidigung nichts weiter zu thun, als jenen Aufsatz noch einmal abdrucken zu lassen, und um ein nicht unaufmerksames Lesen desselben zu bitten" 206).

In einer anderen Schrift, "Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus", legt Fichte in einer eingehenderen Analyse noch einmal Rechenschaft über seine Auffassung ab. In diesem Zusammenhang formuliert er zur Abwehr des Atheismus-Vorwurfs ein logisches Axiom.

"Wer gewisse Bestimmungen einer Sache (in einem Begriffe) läugnet, hebt dadurch nicht nothwendig die Sache (den Begriff) selbst auf" 207).

Fichte hebt mit besonderem Nachdruck die unleugbare Tatsache hervor, daß hinter dem Atheismus-Vorwurf mit einer Gottesvorstellung operiert wird, die selbst auf

205) Auf die äußere Geschichte dieses Streites, der mit dem Weggang Fichtes nach Berlin endete, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. dazu K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 6.Bd.: Fichtes Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 3 1900, 171 ff.

206) Ebd. 202.

207) Ebd. 258.

philosophischen (und zwar falschen!) Vorstellungen beruht, die auch das naive Bewußtsein bestimmen ²⁰⁸⁾. Die erste dieser falschen Prämissen ²⁰⁹⁾ ist die von der Unmittelbarkeit der (sinnlichen Anschauung der) Außenwelt. Noch Kant als Begründer der kritischen Philosophie hatte die These von der Ausschließlichkeit der sinnlichen Anschauung und der Unmöglichkeit einer nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung ausdrücklich vertreten ²¹⁰⁾, Fichte hat als erster diese intellektuelle Anschauung behauptet und nachgewiesen.

"Der Mittelpunkt des Streits zwischen mir und den Gegnern ist der: dass wir in zwei verschiedenen Welten stehen, und von zwei verschiedenen Welten reden, - sie von der Sinnenwelt, ich von der übersinnlichen; ..." ²¹¹⁾.

-
- 208) Vgl. ebd. 216: "Sonach hätten meine Gegner gar nicht als Wächter über die Volksreligion, und als selbst Religiöse, sondern sie hätten lediglich als Philosophen, als meine philosophische Gegenpartei, das Verbot meiner Schrift ausgewirkt".
- 209) Die zweite falsche Prämisse sieht in der Leugnung eines Beweises für die Existenz Gottes die Leugnung des Daseins Gottes selbst ausgesprochen. Vgl. SW, V, 267.
- 210) Diese These ist notabene fast uneingeschränkt von der philosophischen Tradition vertreten worden. Gelegentlich (so bei Descartes) läßt sich allenfalls in der philosophischen Position implicite eine Ausnahme aufzeigen. Descartes hatte aber die erkenntnistheoretische Differenzierung dieser intellektuellen Anschauung des "Cogito" unterlassen. In der Theologie behalf man sich mit der Unterscheidung von "Glauben" und "Erkennen", die in dieser Entgegensetzung den Glaubensakt im irrationalistischen Verständnis gefährdete.
- 211) Ebd. 228; vgl. auch ebd. 339.

An einer anderen Stelle differenziert Fichte zwei "Schemate", das "übersinnliche" und das "sinnliche" und unterscheidet entsprechend zwischen der "intellektuellen" und der "sinnlichen" Anschauung ²¹²⁾. Die "sinnliche Anschauung" ist die unmittelbare Erfassung eines äußeren Seins durch Empfindung. Diese Empfindung wird als nicht aus dem geistigen Sinn ableitbare, darum äußerliche, dem Ich äußere Wirklichkeit vorgestellt und deshalb als Objekt exponiert und beurteilt. Im Gegensatz dazu steht die intellektuelle Anschauung, in der der Geist sein eigenes Sein, das im Gegensatz zum äußeren (toten) Sein ein Handeln darstellt, erfaßt. Da in dieser Erfassung des eigenen Aktes der Geist nicht von sich realiter getrennt ist (wie er in der Erfassung des Objektes vom Objekt verschieden ist), so bezeichnet man diese Art des Selbstbewußtseins zur deutlicheren Abgrenzung noch besser als intellektuelle Einschauung. Nur mit der Konzeption dieser Einschauung des eigenen Aktes kann ein Wollen, das nur als Intuitus dieses Wollens möglich ist, gedacht werden. Ein Wille, der nicht wußte, daß was er wollte, ein blinder Wille ist eine *contradictio in adiecto* ²¹³⁾.

"Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln ... Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellectuelle An-

212) Ebd. 259 f.

213) Besonders eingehend charakterisiert Fichte die intellektuelle Anschauung in der "Zweiten Einleitung in die WL" aus den Jahren 1797/98: AA, I, 4, 209-269. Vgl. auch die Ausführungen M. Brüggen zur intellektuellen Anschauung, in: Der Gang des Denkens in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, München 1964, 37.

schauung in jedem Momente seines Bewusstseyns vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbst-Bewusstseyns in diesen Handlungen: nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thun, nur durch diese unterscheiden ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod" 214).

Eine Kausalität durch Freiheit, wie Kant sie nennt, ist nur mit der Annahme eines Wissens um die Freiheit als Prinzipium ihres eigenen Bestimmens möglich. Fichte beschreibt die intellectuelle Anschauung als Tatsache des Bewußtseins einmal ausführlich.

"Der Schluß, durch welchen der Philosoph auf die Behauptung der intellectuellen Anschauung kömmt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt, setze mir vor, das oder das Bestimmte zu thun, und die Vorstellung, daß es geschehe, erfolgt. Dies ist Thatsache des Bewusstseyns. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloß sinnlichen Bewusstseyns, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben angegebene, eine Folge gewisser Vorstellungen; nur dieser Folge in der Zeitreihe wäre ich mir bewusst, und nur sie könnte ich behaupten. Ich dürfte bloß sagen: ich weiß, daß auf die Vorstellung jenes bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, daß er daseyn solle, die Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, daß er wirklich dasey, daß auf die Vorstellung jener bestimmten Erscheinung, als einer, die daseyn sollte, die Vorstellung derselben Erscheinung, als einer, die

wirklich war, in der Zeit unmittelbar folgte; aber ich könnte nicht den davon ganz verschiedenen Satz aussagen: In der ersten Vorstellung liegt der RealGrund der zweiten; dadurch daß ich die erste dachte, ward mir die zweite. Ich bliebe bloß leidend, der ruhende Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das tätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzien liegt dazu kein Grund, mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewusstseyn, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen gieng, sondern Anschauung der bloßen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben" 215).

Es sei noch angemerkt, daß Fichte in diesem Zusammenhang ausdrücklich betont, daß die intellektuelle Anschauung immer mit sinnlicher Anschauung verknüpft ist; daß aber andererseits auch die sinnliche Anschauung ohne intellektuelle Einschauung nicht möglich ist 216). Eine zweite Anmerkung sei noch angefügt: Fichte lehrt, daß die intellektuelle Anschauung ihre Bewährung durch das Sittengesetz findet.

"Dies (die Bewährung der intellekt. A. durch "etwas noch höheres" und der Nachweis des "Interesses", auf welches sich der Glaube an die Realität der intellekt. A. gründet) geschieht nur lediglich durch Aufweisung des

215) Ebd. 218. Unter der Nr. 6 dieser "Zweiten Einleitung" führt Fichte in einer durchdringenden Analyse den Nachweis, daß auch Kant in seiner "KrV" trotz seiner Leugnung der intellektuellen Anschauung das reine Ich voraussetzen muß: ebd. 221 ff.: besonders 225.

216) Ebd. 217 f.

SittenGesetzes in uns, in welchem das Ich als Etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderm begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet ... Nur durch dieses Medium des SittenGesetzes erblicke ich mich ..." 217).

Fichte geht dann noch kurz auf die Konsequenzen ein, die sich aus der Leugnung der intellektuellen Anschauung ergeben.

"Ich möchte wissen, wie diejenigen, die bei Erwähnung einer intelligiblen Anschauung die bekannte vornehme Mine annehmen, sich das Bewusstseyn des Sitten-Gesetzes dächten; oder wie sie sich die Begriffe von Recht, von Tugend u. dergl., die sie doch ohne Zweifel haben, zu construiren vermöchten. Es giebt nach ihnen nur zwei Anschauungen a priori, die Zeit und den Raum. Sie bilden jene Begriffe ohne Zweifel in der Zeit, der Form des inneren Sinnes; aber sie sind ihnen ohne Zweifel nicht die Zeit selbst, sondern nur eine gewisse Erfüllung der Zeit. Was ist es denn nun, womit sie die Zeit erfüllen, und was sie ihrer Construction jener Begriffe unterlegen? Es bleibt ihnen nichts übrig, als der Raum, und ihr Recht müsste sonach etwa viereckig, und ihre Tugend cirkelrund ausfallen ... So denken sie sich Recht und Tugend nicht ... Sie haben hoffentlich Handeln nicht aus der todtten Beharrlichkeit der Materie, Freiheit nicht aus dem Mechanismus der Natur geschlossen, sie müssen es durch unmittelbare Anschauung haben, und es giebt demnach außer ihren zweien Anschauungen noch eine dritte" 218).

217) Ebd. 219.

218) Ebd. 220 f.

In der in der "Zweiten Einleitung" überlegen durchgeführten Kant-Kritik, die sich mit dem entscheidenden metaphysischen Satz der "Kritik der reinen Vernunft", der Leugnung der intellektuellen Anschauung, auseinander setzt, geht der Gedankengang analog.

"Die intellectuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr (der Wissenschaftslehre) ein Unding ... Doch lässt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr (der int. Ansch.) gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? ... Dieses Bewusstseyn ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellectuelle Anschauung nenne, . . ." 219).

Die Leugnung der Intellektuellen Anschauung und die Behauptung bloß eines sinnlichen Seins, mit der die Gegner operieren und ihren "wissenschaftlichen" Anspruch begründen, geht aber, wie Fichte begründet weiß und präzisiert

219) Ebd. 225. Kant konzipierte die intellektuelle Anschauung gemäß seinem Ansatz in der "Kritik der reinen Vernunft" als Analyse der apriorischen Momente der Erfahrung als "unmittelbares Bewußtsein des Dinges an sich". Wollte man diese Konzeption der intellektuellen Anschauung auf den Willensakt übertragen, müßte es heißen: Die intellektuelle Anschauung ist das unmittelbare Wissen des ganzen (überzeitlichen) Seins des Willens. Nach Fichte ist aber jeweils nur das einzelne Wollen, der jeweilige Willensakt der Freiheit verfügbar und in unmittelbarer Einsicht eröffnet und licht, nicht der ganze Wille. Das Wollen der Vergangenheit und das Wollen der Zukunft sind gerade nicht in die mögliche momentane Freiheit des Willens gestellt. Nur dieses momentane Wollen (nicht das vergangene oder zukünftige, also auch nicht die überzeitliche Einheit der Einzelentscheidungen) kann intuiert werden.

charakterisiert, über die bloß theoretisch-wissenschaftliche Frage hinaus. Die theoretische Seite der Vorstellung, das Erkennen, ist bestimmt durch eine praktisch-sittliche Einstellungsvoraussetzung, durch eine Wertstellungnahme, die jeder bloß theoretischen Vorstellung voraus und zugrunde liegt. In der "Ersten Einleitung in die WL" hatte Fichte diesen Sachverhalt besonders deutlich und ausführlich dargestellt. Fichte führt aus, daß es wesentlich nur zwei philosophische Systeme geben könne, den Idealismus und den Dogmatismus. Worum geht es diesen Systemen?

"Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären" 220)?

Die Entscheidung wird getroffen nach einer gewissen "Neigung" bzw. einem gewissen "Interesse" 221). Man würde heute sagen, nach einem je verschiedenen Wertinteresse oder nach einem Wertmotiv werde das eine System dem anderen vorgezogen. Fichte beschreibt die jeweilige Position folgendermaßen:

"Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannichfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewußtseyn. Ihr Bild wird ihnen durch die Dinge, wie durch

220) AA, I, 4, 193. Vgl. zu diesem Zusammenhang H. Heimsoeth, Fichte, a.a.O., 70-104.

221) Ebd. 194.

einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen, den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also, mittelbarer Glaube an ihr eignes zerstreutes, und nur durch die Objecte getragenes Selbst" 222).

Das Prinzip des Idealisten auf der anderen Seite ist gerade die Unabhängigkeit von den äußeren Objekten.

"Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, - und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, - der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln" 223).

222) Ebd. 194.

223) Ebd. 194. Hier ist unter Freiheit und Selbständigkeit bzw. Unabhängigkeit des Ich dem Ansatz Fichtes gemäß die sittliche Freiheit zu verstehen. Jeder anderen Deutung, die auf die Willkürfreiheit statt der sittlichen Freiheit abhebt, läßt praktisch-sittlich die Wahrheitsfrage in der Wertung aus dem Spiel und vermag wissenschaftlich gerade keine Einsicht mehr zu erbringen. Es ist kein Zufall, daß die zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre sich stark mit Schelling auseinandersetzen, der die Freiheit als Ausgangspunkt der Philosophie Fichtes im Sinne der Willkürfreiheit verstanden hatte.

Auf diesen Sachverhalt beruft sich Fichte auch in den Atheismus-Schriften, um die Gegner und deren Argumente bzw. deren Unverständnis für die eigenen Argumente zu verstehen.

"Ich läugne sonach allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Dadurch nun, daß ich dies läugne, werde ich ihnen, ohnerachtet alles anderen, was ich über einen übersinnlichen Gott und über den moralischen Glaubensgrund bejahe, zum Gottesläugner überhaupt. Was ich bejahe, ist sonach für sie nichts, absolut nichts: es giebt für sie überhaupt nichts anderes, als substantielles und sinnliches, sonach auch nur einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott" ²²⁴⁾.

Fichte stellt dann die Frage nach dieser Beschränktheit des geistigen Blicks.

"Warum giebt es für sie nichts anderes, und warum ist ihnen denn das Übersinnliche nichts, für sie gar nicht, auch nicht seiner Möglichkeit nach, vorhanden" ²²⁵⁾?

Der Ausfall dieser Sphäre ist bedingt durch eine korrespondierende praktische Wertung.

"Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns daseyn wird. Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Seyn stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe hinaus Liegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht" ²²⁶⁾.

224) SW, V, 216 f.

225) Ebd. 217.

226) Ebd.

Schon in der "Ersten Einleitung in die "Wissenschaftslehre" im "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" hatte Fichte den bekannten Satz formuliert:

"Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen konnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" 227).

Man lasse sich nicht durch die etwas unpräzise Sprache irritieren. Fichte schreibt diese "Einleitung" ja für "unbefangene Leser" 228). Zu diesem Zweck ist die Rede-weise relativ populär gewählt. Fichte will sagen, daß das reflexiv-theoretische System auf einen ursprünglichen Wertungsakt sich bezieht, der den (Charakter des) Menschen bestimmend prägt und dem die theoretische Position korrespondiert 229).

227) AA,I,4, 195. Gelegentlich wird diese Bemerkung so gedeutet, als ob Fichte damit jede Philosophie als wahr erklären wolle und für den Relativismus votiere. Im Gegenteil! Jede Philosophie ist relational zu einem grundlegenden Wertungsakt und somit tatsächlich relativ. Wahr ist aber allein die Philosophie, der die allein richtige Wertung zugrunde liegt. Man vergleiche zu diesem Punkt die Kritik Fichtes an Schelling und dessen These von den zwei gleicherweise möglichen philosophischen Systemen: "...die Ableitung einer objectiven Wahrheit ... ist ja der einzige Zweck aller Philosophie": AA,I, 4,210.A. Vgl. zu diesem Thema den Aufsatz von L. Pareyson, Die Wahl der Philosophie nach Fichte, in: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Hrsgb. v. Fr.Wiedmann, München 1964, 30-60.

228) AA,I,4,209.

229) Die These des Realisten von dem Ansichsein der Außenwelt ist ja eine These, d.h. ein Akt mit einer ihm zugrunde liegenden Wertung. Erst durch diesen Akt erhält die Außenwelt diese Funktion. Der Realismus ignoriert aber diesen Akt bzw. diese Wertung. Er müßte, wenn er konsequent sein wollte, auch ihn

In der "Appellation an das Publicum" wird Fichte noch deutlicher.

"Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen so- nach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudämo- nismus und Dogmatismus sind, wenn man nur konsequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus" (230).

Hier liegt der eigentliche Grund der Mißverständnisse bzw. des Streites: die jeweilig-verschiedene Wertung. Dem dogmatischen Grundansatz liegt die nicht legitimier- bare empirische Wertung des Eudämonisten, der Behauptung der bloß idealen Existenz des äußeren Seins die einsicht- ige und legitimierte sittliche Wertung zugrunde. Inso- weit hat Fichte gegenüber seinen Gegnern zweifellos recht.

(bzw. sie) aus der Außenwelt ableiten. Aber auch diese Ableitung wäre wiederum ein geistiger Akt, der immer als Prinzip seiner selbst angesehen wer- den muß. Daß der Realismus selbst ein (sich verbor- gener) Idealismus ist, weist Fichte in der "Wissen- schaftslehre aus dem Jahre 1804" nach.

- 230) SW,V,217. In der "Anweisung zum seligen Leben" aus dem Jahre 1806 formuliert Fichte folgendermaßen: "Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffst - und du hast mir dadurch dein Leben gedeu- tet. Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe ist eben dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und Mittelpunkt deines Lebens". SW,V,403. Etwas später bedient Fichte sich einer bekannteren Sprache, um den gleichen Gedanken so auszudrücken: "Das über das Mannigfaltige Zerstreute ist zerflos- sen und ausgegossen und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsternheit, dieses und jenes und gar man- cherlei zu lieben, liebt es nichts, und weil es al- lenthalben zu Hause seyn möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstretheit ist unsere eigentliche Na- tur, und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grun- de nun erscheint die Zurückziehung des Gemüthes auf das Eine, welches der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muß, als Sammlung des Gemüthes und Einkehr desselben

Man kann den gegen ihn erhobenen Atheismus-Vorwurf auch in der Einsicht entlasten, daß Fichte schließlich keine Lehre von Gott (keine Theologie), sondern lediglich eine Religionstheorie vortragen wollte. Der genaue Titel des Aufsatzes ist zu beachten: "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Es ging lediglich um den Nachweis der Legitimität des Glaubens an eine göttliche Weltregierung. Und wenn Fichte sich weigerte, den Rahmen der kritischen Philosophie zu verlassen und - wie Kant es getan hatte - Gott als Postulat einzuführen, so war seine Konzeption in dieser Hinsicht konsequenter. Sie blieb in der Immanenz des Wissens und behauptete nicht, mehr zu wissen, als von dieser Immanenz her möglich war ²³¹⁾. Von dem eigentlichen Thema des Aufsatzes her ergab sich auch die relationale Gottesauffassung, die man später mißverständlich und falsch als "Funktionalismus" bezeichnete. Die Lehre über den Glauben an eine göttliche Weltregierung als Religionslehre kann natürlich nur von einer Relation Gottes zur "Welt" ausgehen. Irritierend mußte aber doch die in dem thematischen Rahmen erfolgende Identifizierung der moralischen Ordnung mit Gott erscheinen. Für das gemeine Bewußtsein ist Gott keineswegs identisch mit der die Realisierung des moralischen Gesetzes ordnenden und gewährleistenden Instanz ²³²⁾.

in sich selber; und als Ernst, im Gegensatze des scherzenden Spiels, welches das Mannigfaltige des Lebens mit uns treibt, und als Tiefsinn, im Gegensatze des leichten Sinns, der, indem er vieles zu fassen hat, nichts festiglich fasst". ebd. 412 f.

232) Darauf verweist besonders H.Heimsoeth, Fichte, a.a.O., 176 ff.

232) Eine theologische Entsprechung zu Fichtes Position stellt hier die in der sogenannten "ökonomischen" Trinitätslehre der dritten Person, dem Heiligen Geiste, zugeschriebene Funktion der Heilsverwirklichung dar. Aber die "dispensatio salutis" wird dem

Fichte hat zweifellos den Gedanken der Substantialität Gottes in zu sehr verkürzter und philosophisch zu einseitig bestimmter Weise verstanden, um dem Vorwurf, er leugne die Substantialität Gottes, gerecht werden zu können. Gewiß haben das gemeine Bewußtsein und die wissenschaftliche ungenügend durchgeführte Reflexion das Absolute objektivistisch, z.T. gewiß auch körperlich vorgestellt, aber hinter dem Votum, man müsse das Prinzip der Substantialität Gottes beachten, verbarg sich doch noch ein anderes berechtigtes Interesse. Dieses Interesse, das zweifellos von der unmittelbar-religiösen Vorstellung von Gott und der theologischen Aussage der überlieferten Dogmatik geprägt war ²³³⁾, bestand gerade darin,

Heiligen Geist zugeschrieben, sie ist nicht mit der Person des Heiligen Geistes identisch! Außerdem ist der Hl. Geist nicht mit der trinitas der Personen bzw. der unitas divinae essentiae identisch, um die traditionellen Bestimmungen der Dogmatik zur gewünschten Abgrenzung heranzuziehen!

- 233) Man vergleiche dazu das in der Zeit des Atheismus - Streites anonym erschienene leidenschaftliche und polemische "Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forberg-schen Atheismus" (1798 in Chursachsen erschienen): SW, V, 304-326; bes. 309: "Wenn wir Gott eine Intelligenz nennen, so denken wir uns ein selbständiges, von der Welt unterschiedenes, alles vermögendes, mit Zweck und Absicht wirkendes Wesen". Ebenso etwa ebd. 325. Die Vorstellung inkurriert aber sofort wieder den Fichteschen Substantialitätsvorwurf, wenn dieses Absolute als "Erstes allen Seyns" bezeichnet wird (vgl. ebd. 311). Die Behauptung einer bloß "analogischen" Erkenntnis von Gott (ebd. 313) und die Äußerungen über den "Urheber der Natur" (ebd. 325) vernachlässigen gerade die von Fichte als entscheidend indizierte Unmittelbarkeit in der geltenden Erkenntnis eines sittlich sich begründenden Absoluten. Das Absolute in der Vorstellung des Anonymus ist nur faktisch und objektivistisch absolut. Insofern ist es gerade äußerlich und tot. Charakteristisch ist auch die bloß formale Charakteristik. Aller Inhalt ist hinsichtlich des Absoluten nur erschlossen (vgl. ebd. 313), weil jeder Gehalt in Gott "unend-

die Absolutheit Gottes zu betonen und gegenüber dem jeweils in aller Geschichte virulenten Pantheismus bzw. dem Dualismus der Gnosis entschieden die Differenz von Gott und Welt (bzw. Schöpfung) durchzuhalten.

Es ist schon bei der Erörterung des Personbegriffes darauf hingewiesen worden, wie stark Fichte seinerseits auf der Charakteristik der Absolutheit des Absoluten bestanden hatte. Wie sehr gerade dieser Gedanke der Absolutheit Fichte von Anfang an bestimmt hat, zeigt das gedankliche Ringen um die Fassung der Grundsätze von den Züricher "Eignen Meditationen" über die Begriffsschrift bis hin zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre". Nachdem Fichte zunächst in den "Eignen Meditationen" von der Gleichrangigkeit bzw. Gleichwertigkeit der zwei ersten Grundsätze ausgegangen war, bestimmt er bereits in eben diesen "Eignen Meditationen" den ersten Grundsatz als allein absolut. Im Gegensatz dazu sind der zweite und dritte Grundsatz partiell absolut, partiell faktisch. Mit dieser begrifflichen Bestimmung des ersten Grundsatzes ist gerade die Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung dieses absoluten Wissens ausgedrückt, ein Wissenschaftscharakter, der von allem faktischen Wissen sich grundlegend unterscheidet. Diesem gewonnenen Ansatz entspricht auch die Charakteristik des ersten Grundsatzes in der "Begriffsschrift" und in der "Grundlage".

Allerdings ist dieses Absolutum - dem ursprünglichen Ausgangspunkt" der "kritischen" Philosophie von der Immanenz des Wissens entsprechend, dem es um den Nachweis von

lich vollkommener" ist. Da eine "unendlich vollkommenere" Vollkommenheit gar nicht gedacht werden kann, kann von Gott schließlich gar nichts mehr ausgesagt werden. Auch die Wahrheit dieser Aussage kann nicht mehr absolut begründet werden.

etwas als möglichem Wissen innerhalb dessen, was Wissen überhaupt konstituiert, geht - immer als Absolutes im Wissen, als absolutes Wissen oder absolutes Ich ²³⁴⁾ konzipiert.

Der Atheismusvorwurf zielt also indirekt auf eine bei Fichte bis zum Datum der "Atheismus"-Schrift bestehende Unklarheit im Verständnis des Absoluten selbst: oder besser - da diese Unklarheit nur in der sekundär-reflexiven Ebene der wissenschaftlichen Analyse besteht - er weist auf eine im Begriff des absoluten Ich liegende notwendig vorzunehmende Differenzierung hin, die Fichte noch unterlassen hatte.

Mit der vollzogenen Unterscheidung von "absolutem Ich" und "Absolutem" ist die sogenannte zweite Phase im Philosophieren Fichtes bezeichnet, deren repräsentatives Dokument die "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804" darstellt.

Es sei aber nachdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Modifizierung der philosophischen Position innerhalb der transzendentalen Fragestellung, die die WL von Anfang an bestimmt hat, verblieb, ja von dieser sogar gefordert und erzwungen wurde. Denn die Wissenschaftslehre sucht in der Begründung der Realität des Wissens den absoluten Grund, die transzendental erste Voraussetzung, die Thesis zu aller Hypothesis.

234) Dieses Ich ist natürlich nicht als empirisches, individuelles Ich zu interpretieren. Gemeint ist die Selbstsetzung des Geistes überhaupt, der Wissensakt, durch den Wissen sich setzt, somit die jedem geistigen Akt zugrunde liegende Bedingung von Wissen überhaupt, das die Erkenntnis grundwesentlich konstituierende Moment. Zu der Frage des Verhältnisses von "absolutem Ich" und "Absolutem" vgl. die Ausführungen W.G. Jacobs in seinem Buch: Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte, Bonn 1967, 67 ff; bes. 76: "Für den ersten Grundsatz läßt sich an keiner Stelle nachweisen, daß in ihm das absolute Ich klar vom Absoluten geschieden wird".

Z W E I T E R T E I L

Die systematische Konzeption der Gottesidee in der
Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 (Zweite Fassung)

E: Einführung in das Philosophieren

1.) Historische Vorbemerkungen zur Veröffentlichung der "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804"

Die "Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804"²³⁵⁾ ist von Fichte selbst nicht veröffentlicht worden. Sie erschien erstmalig im 2. Band der "Nachgelassenen Werke" (= Band X der "Sämtlichen Werke") im Jahre 1834 in der Herausgabe durch Fichtes Sohn Immanuel Hermann.

Nach dem Verlust seiner Professur in Jena im Zusammenhang des Atheismusstreites zog Fichte im Frühsommer 1799 nach Berlin. Im Frühjahr 1800 ließ er sich dort endgültig nieder. Fichte benutzte die Jahre 1800-1803 zur angestregten Arbeit in den für ihn noch ungeklärten Fragen der "Wissenschaftslehre". Dazu gehörte vor allem die Erfassung der Einheit des Grundprinzips dieser Wissenschaftslehre.

Fichte lebte in diesen Jahren in völliger Zurückgezogenheit. Nur gelegentlich (etwa zu Anfang des Jahres 1802, dann im Frühjahr und Sommer 1803) trug er vor einem ausgewählten Kreis privat Vorträge über Probleme der Wissenschaftslehre vor.

Im Jahre 1804 trug er dann die von ihm in drei Jahren gewonnenen Resultate der (höheren) Wissenschaftslehre vor. Fichte kündigte diese Vorträge öffentlich an. Interessierte Teilnehmer konnten den Plan der Vorlesung einsehen und sich zur Teilnahme anmelden.

Fichte trug die Wissenschaftslehre im Jahre 1804 dreimal

235) Vgl. zu den historischen Fragen die "Einleitung" der kritischen Ausgabe "Die Wissenschaftslehre". Zweiter Vortrag im Jahre 1804 (hrsgb. von R. Lauth u. J. Widmann unter Mitarbeit von P.K. Schneider) Hamburg 1975 (PhB Bd.284), IX ff.

Ebenso kommt in Betracht der "Vorbericht" zur "Ersten

vor. Der erste Vortrag begann am 17. Januar und endete am 29. März. Der Text dieses Vortrags ²³⁶⁾, dessen Manuskript noch erhalten ist, ist leider nicht eigentlich ausgeführt und beschränkt sich gelegentlich auf die Fixierung von Stichworten. Diese unvollständige Art der Ausarbeitung behindert das Verständnis der an sich schon schwierigen Materie beträchtlich.

Der zweite Vortrag der Wissenschaftslehre, für den Fichte wiederum eine neue Darstellung wählte, deren Text er völlig ausarbeitete, fand vom 16. April bis zum 8. Juni statt. Die dritte Vorlesung fiel in die Zeit vom November bis zum Ende Dezember 1804. Ihr Text ist noch nicht ediert. Fichte las jeweils in einem Hörsaal seiner Privatwohnung an vier Tagen der Woche. Am Sonntag fand ein sogenanntes "Conversatorium" statt, eine Diskussion, in der die Teilnehmer Fragen stellen und Probleme erörtern konnten.

Bedenkt man den außerordentlichen Schwierigkeitsgrad des in den Vorlesungen Vorgetragenen und die beträchtliche Kürze der Vortragsdauer, so stellt sich die Frage, wer von den Zuhörern den sachlichen Anforderungen gewachsen sein konnte ²³⁷⁾. Fichte äußert aber andererseits wiederholt seine Anerkennung für die mitvollzogene Einsicht, von der er sich im "Conversatorium" vergewissern konnte. Übrigens ist der zweite Vortrag der Wissenschaftslehre zugleich als Wiederholung auch für Teilnehmer des ersten Vortrags gedacht.

Wissenschaftslehre von 1804". Aus dem Nachlaß herausg. von H. Gliwitzky, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969, IX ff.

- 236) Die "Erste Wissenschaftslehre" erschien in der erwähnten Ausgabe durch H. Gliwitzky.
- 237) Unter den heute vorauszusetzenden Bedingungen ist ein authentisches Verständnis dieser zu den schwierigsten Werken der ganzen philosophischen Literatur zählenden Schrift (wie sich wiederholt bestätigt hat)

Zu dem Hörerkreis, der während des ersten Vortrags der Wissenschaftslehre etwa 40 Personen zählte, gehörten zahlreiche Prominente aus der Umgebung des Königs und Angehörige der Regierung. Außerdem nahmen Juristen, Ärzte, Offiziere und Literaten an den Vorträgen teil.

Die Umstände dieser Bekanntgabe der Resultate der höheren Wissenschaftslehre verhinderten eine weitergehende öffentliche Wirkung. Auch der erstmals durch Immanuel Hermann Fichte im Druck veröffentlichte Text, der leider wegen sinnstörender Druckfehler erhebliche Mängel zeigt, hat unter diesem Gesichtspunkt erstaunlicherweise keine Änderung erbracht.

In der "Philosophie der Offenbarung", einem späten Werk Schellings, ist die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" weiterhin als "Hauptwerk" Fichtes bezeichnet. Die späteren Veröffentlichungen, unter denen Schelling etwa die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804, die ihm durch die Veröffentlichung im Druck bekannt sein konnte, nicht einmal dem Namen nach nennt - er hat sie gewiß nicht zur Kenntnis genommen! -, erscheinen in der Charakteristik Schellings als "populären" Schriften und synkretistische Veröffentlichungen, in denen Fichte "ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu setzen" 238) sucht.

nicht ohne eine mehrere Jahre dauernde einläßliche Beschäftigung zu erreichen. Auch in diesem Vergleich mag ein wenig von der Differenz des geistigen Niveaus zum Ausdruck kommen, das den heutigen Leser im Hinblick auf Verstehensbedingungen zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Wissenschaftslehre charakterisiert.

- 238) Schellings Werke, a.a.O. Sechster Ergänzungsband, 53 f. Man beachte die folgende Charakteristik Schellings: "Aber wie war es möglich, mit dem absoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es sey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, dessen Grundlage vielmehr gewesen war, eines jeden Ich sey die einzige Substanz? Fichte

Ein genuines Verständnis der Wissenschaftslehre, in dem die durch Schelling und Hegel inaugurierten Vorurteile, die nur als Ausdruck des eigenen Mißverstehens interessant sein können, suspendiert sind und die ursprüngliche Intention des eigentlichen Begründers der systematischen Transzendentalphilosophie freigelegt wird, ist eine immer noch zu leistende Aufgabe der systematischen Wissenschaft und einer an ihr orientierten und durch ihre Einsicht geklärten und geleiteten historischen Bemühung.

In dieser Hinsicht möchte auch diese Bemühung um den Nachvollzug der Erfassung des Absoluten in der Gottesidee der höheren Wissenschaftslehre beurteilt sein!

2.) Das Problem des Anfangs

a) Die Zirkelstruktur des Erkennens

Fichte beginnt den ersten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 mit spezifischen Reflexionen über das Problem des "Anfangs" der philosophischen Reflexion.

"Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfangs anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten" 239).

Einer durchgängigen Reflexion der wissenschaftlichen Verfahrensweise kann das grundlegende und schwierige Problem des Anfangs des philosophischen bzw. wissenschaftlichen Gedankenganges nicht verborgen bleiben. Der Anfang ist ja keineswegs beliebig und für den Verlauf der wissenschaft-

hätte in der That besser gethan, rein Er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie nur ins Unbestimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, nur ins Charakterlose sich verlor". Ebd. 54.

lichen Argumentation bedeutungslos; er ist im Gegenteil von erstrangiger und entscheidender Bedeutung ²⁴⁰⁾.

Einer nicht bloß empirischen Betrachtung kann nicht verborgen bleiben, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse geschlüsselt sind auf einen spezifischen Anfang, von ihm her zu verstehen sind und sich aus ihm erklären. Der Anfang hat Implikationen, die den gesamten wissenschaftlichen Reflexionsgang bestimmen und ihn in nuce bereits antizipieren. In der Wissenschaft ist für diesen Sachverhalt die terminologische Bezeichnung "hermeneutischer Zirkel" geschaffen worden ²⁴¹⁾. Zwischen dem ursprünglichen Ansatzpunkt der Reflexion und deren Resultat herrscht eine eigentümliche Relationalität, ein notwendiger Bedingungs-zusammenhang. Wenn der Blick für dieses Beziehungsgefüge

240) Vgl. auch E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck, Wien, München, 1961, 94 ff. "Am Anfang der Metaphysik muß nach ihrem Anfang gefragt werden. Dieser Frage ist nicht zu entgehen. Denn der Anfang bestimmt schon den Fortgang und enthält keimhaft das Ganze". A.a.O., 94.

241) Es sei nur auf die entsprechenden Resultate etwa in der Exegese hingewiesen, in der immer deutlicher die zentrale Funktion der Bedeutung des sog. "Vorverständnisses" für jedes Resultat des Erkenntnisprozesses zutage getreten ist. Da dieses "Vorverständnis" einerseits nicht zu entbehren ist, die Abhängigkeit der jeweiligen Resultate von den je verschiedenen "Glaubenspositionen" andererseits offenbar ist, hat sich der Zweifel, überhaupt zu objektiven Resultaten gelangen zu können, weit verbreitet. Die wissenschaftliche Hermeneutik, der die Rolle, Bedingungen des objektiven Verstehens zu erarbeiten, zugefallen ist, entkommt diesem Relativismus ebensowenig. Als Beleg mag der Hinweis auf das in der Wissenschaft als Standardwerk geltende Buch H.G. Gadammers, Wahrheit und Methode, Tübingen, ²1965 gelten. Gadamer kommt unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt zu folgendem Resultat: "So gibt es gewiß kein Verstehen, das von allen Vorurteilen frei wäre, so sehr auch immer der Wille unserer Erkenntnis darauf gerichtet sein muß, dem Bann unserer Vorurteile zu entgehen. Es hat sich im ganzen unserer Untersuchung gezeigt, daß die Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt, nicht genügt, Wahrheit zu garantieren. Das gilt im besonderen Maße von den Geisteswissen-

einmal geschärft ist, ist man überhaupt der Notwendigkeit, die einzelnen wissenschaftlichen Systeme allein von ihrem Buchstaben her zu verstehen, enthoben. Man erfaßt ihr systematisches Gewicht von den Prämissen her und vermag die Stringenz des historisch Ausgeführten an dem Kriterium des immanent notwendigen gedanklichen Zusammenhangs zu beurteilen.

Jedenfalls kann eine Wissenschaft, der die Implikationen bekannt sind, die der Anfang des wissenschaftlichen Verfahrens hat bzw. schafft (oder: - vor Zuhörern - antrifft), nicht mehr einfach naiv an irgendeinem Punkte ansetzen. Sie kann sich ebensowenig mit dem Hinweis auf die Unentrinnbarkeit des relationalen Bezugs vom jeweiligen Anfang und spezifischen Resultat auf ihrendeine beliebige Form eines gedanklichen Systems einlassen. Wenn der grundlegende hermeneutische Zirkel entdeckt ist, muß das Problem des Anfangs gestellt und, sofern Wissenschaft getrieben werden soll, wissenschaftlich - und das heißt einsichtig - gelöst werden ²⁴²⁾.

schaften, bedeutet aber nicht eine Minderung ihrer Wissenschaftlichkeit, sondern im Gegenteil die Legitimierung des Anspruchs auf besonders humane Bedeutung, den sie seit alters erhebt". a.a.O. 465. Man muß sich fragen, was eine Wissenschaft des Verstehens für einen Sinn haben soll, deren Hauptresultat darin besteht, zu erklären, daß ein (wahres) Verstehen überhaupt nicht möglich ist. Vgl. auch E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg, Basel, Wien 1969, 135.

- 242) In dieser Aporie des wissenschaftlichen Verfahrens, in der sich der Widerstreit von Wissen(schaft) und ihrem Gehalt in schärfster Weise stellt, gibt es nur eine echte Alternative: die Wissenschaft erklärt sich unfähig, Wissenschaft zu sein - dann bliebe nur ein auswegloser Relativismus bzw. Skeptizismus! -, oder die Wissenschaft - und eigentlich und entscheidend die (wissenschaftliche!) Philosophie - denn eine Einzelwissenschaft ist dazu, auch wenn sie ihre Grundlagen diskutiert, nicht in der Lage - begründet sich als Wissenschaft mit dem Nachweis eines unhintergehbaren und zugleich einsichtig gesicherten Anfangs.

Der Gegner einer wissenschaftlichen Position kann sonst in jedem Fall auf die Zirkelstruktur des systematischen Zusammenhangs hinweisen und bei jedem Punkt der Argumentation darauf verweisen, daß er nur gilt unter der Voraussetzung, daß die Prämisse, die ihn begründet, gelte. Um nun nicht jede wissenschaftliche Aussage durch einen regressus ad infinitum aufzuheben, muß ein unerschütterlicher Grund für den Beginn gefunden werden. Von diesem spezifisch philosophischen ²⁴³⁾ Aspekt des Problems Anfang ist ein anderer Aspekt, der methodische, zu unterscheiden. Unter methodischem Gesichtspunkt ist an den Lehrenden im wissenschaftlichen Vortrag die Anforderung zu stellen, die methodisch vorteilhaftesten Schritt zu indizieren, die den Anfangenden zur wissenschaftlichen Einsicht führen. Mit dem methodischen Gesichtspunkt ist ein weiterer, der didaktische, verwandt. Der Vortragende muß den Vortrag in einer Weise einrichten, die möglichst unmittelbar auf den (theoretischen und praktischen) Wissensstatus des Hörers Bezug nimmt, um ihn von dem Ausgangspunkt der eigenen Voraussetzungen zur Einsicht zu bringen.

Und schließlich ist noch auf die pädagogische Seite des Vorgangs hinzuweisen. Der im wissenschaftlichen Vortrag Lehrende hat auf bestimmte Einstellungsbedingungen des Lernenden Rücksicht zu nehmen. Das macht die besondere interpersonale Relation des Verhältnisses des Lehrenden zum Lernenden aus. Dem strengen Anspruch der Transzendentalphilosophie entsprechend, die jeweils das eigene Thun reflektiert, auf die Bedingungen seiner Möglichkeit bedenkt und absichert, muß das Problem des Anfangs sich in aller Schärfe stellen. Betrachtet man die Fichteschen An-

243) An diesem Sachverhalt zeigt sich der eigentümliche Charakter der Philosophie, Übergang von einem relativen(!) Nichtwissen zu einem Wissen zu sein, besonders klar. Wo dieser Übergang vollzogen werden soll, und das Ziel des Weges noch nicht eindeutig klar ist,

sätze im kritischen Vergleich, so stellt man fest, daß Fichte diese Problematik von Anfang an gesehen und ihr Rechnung getragen hat. Fichte hat in den verschiedenen Darstellungen seines Systems von Anfang an einen möglichst hohen bzw. unhintergehbaren Ausgangspunkt gewählt. In der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 ist er vom Satz der Identität ($A=A$) ausgegangen ²⁴⁴). 1798 ging er, so zum Beispiel in der Darstellung der Wissenschaftslehre "Nova methodo" von der Selbstsetzung des Ich als Einheit von Subjekt und Objekt aus ²⁴⁵). Reflektiert man aber alle diese Überlegungen, so gilt auch für sie, was für den Anfang überhaupt geltend gemacht wurde: auch sie setzen an bei Erkenntnissen, die überhaupt noch nicht gesichert sind ²⁴⁶). Wie ist diesem wesentlichen Dilemma zu entkommen?

b) Die "absolute" Voraussetzung: Die Idee der Wahrheit
Wenn der Wissenschaft Treibende im strengen Sinn wissenschaftlich verfährt, muß er mit einer Einsicht beginnen. Nun ist es aber gerade das wissenschaftlich erstrebte Ziel, diese Einsicht erst zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung ist Wissenschaft selbst unmöglich, da sie nicht an ihrem Ausgangspunkt bereits über etwas verfügen kann, was als Resultat einer Bemühung um Einsicht erst die Vollendung ihres Ganges darstellt.

An dieser Stelle ist auf eine für die Gesamtkonzeption der Philosophie Fichtes als Wissenschaftslehre grundlegende These, die in ihrem Gewicht gar nicht zu überschät-

stellt sich das Problem des Anfangs. Im absoluten Wissen gibt es kein Anfangsproblem.

244) AA, I, 2, 256 ff.

245) In: Johann Gottlieb Fichte. Nachgelassene Schriften. Bd. 2 (Herausg. von Hans Jacob), Berlin 1937, 354 ff.

246) Insofern gilt auch und gerade, was Fichte andeutet, daß auch eine Betrachtung über die Schwierigkeiten des Anfangs diese Schwierigkeiten selbst nicht beseitigt.

zen ist, hinzuweisen. Fichtes Grundlehre ist die These von der Unmittelbarkeit der Wahrheit. Die Wahrheit ist auch ohne wissenschaftliche Reflexion und ohne wissenschaftlichen Beweis einsehbar!

Der Ansatz der Unmittelbarkeit der Wahrheit ist übrigens notwendig auch Grundlage einer Offenbarungsreligion. Sowohl der unmittelbare Offenbarungsempfänger wie der Hörer der Offenbarungsvermittlung müssen die Wahrheit des Gesehenen bzw. Gehörten unmittelbar erfassen. Sonst ist keine Offenbarung als ursprüngliche Gewißheit möglich bzw. sonst wäre niemand, dem etwas offenbar werden könnte. Daher rührt die Untrüglichkeit des Geoffenbarten, die unerschütterliche Sicherheit des Offenbarungsempfängers und schließlich die Legitimität seines Anspruchs, der auch in der Vermittlung der Offenbarung unmittelbar erkennbar bleiben muß, wenn sie als Offenbarung Gottes den am Offenbarungsakt nicht unmittelbar beteiligten Adressaten erreichen soll. Im Medium der Vermittlung muß also die Unmittelbarkeit bewahrt bleiben. Wenn man dieses Medium der Vermittlung "Kirche" bezeichnen will, ergeben sich aus diesem Sachverhalt wesentliche Folgerungen.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen der vorwissenschaftlichen Erkenntnis und der sekundär reflexiven Erkenntnis kann man durch die terminologische Differenzierung zwischen Gewißheit und Evidenz zum Ausdruck bringen. Entscheidend ist aber, daß es sich in beiden Fällen um die identische Wahrheit handelt, die erkannt wird. Im Falle der reflexiven Erfassung kommt nur die Klarheit der konstitutiven begrifflichen Formalia hinzu.

Wer die wissenschaftliche Reflexion und den Beweis als Kriterien der Wahrheit bzw. Einsicht behaupten wollte, der mußte den ganzen Bereich des Wollens und Handelns, den ganzen Bereich des unmittelbaren Lebens von der Wahrheit und Einsicht ausklammern. Dann aber wäre dieser ganze und wesentliche Bereich des Lebens gar nicht sitt-

lich zu gestalten und zu verantworten. Er bliebe wesentlich irrational! Wahrheit und Einsicht in sie wären dann rein theoretisch. Auf der anderen Seite müßte aber gefragt werden, woher denn die Reflexion ihr Wahrheitskriterium nähme. Die Reflexion ist ja doch nicht das Kriterium der Wahrheit ²⁴⁷⁾. Dann wäre jede Reflexion qua Reflexion bereits gesichert und legitimiert ²⁴⁸⁾.

Wahrheit ist aber notwendig bereits Wahrheit im Leben und vor der Wissenschaft! Und das ist keine Einschränkung der Wissenschaft, sondern vielmehr erst ihre wahrhaftige Ermöglichung. Wahrheit muß in vollem Sinn bereits vorwissenschaftlich - und zwar theoretisch und praktisch-unmittelbar erkennbar sein, damit sie reflexiv gefunden werden kann ²⁴⁹⁾. Ohne die vorbegrifflich und zwar unmittelbar

247) Vgl. den Grundsatz Augustins: "Non enim ratiocinatio talia facit sed invenit" (PL 34,155).

248) Das ist die eigentliche These der Vertreter einer bloß theoretischen Wahrheit. Diese Einseitigkeit und Beschränkung der Anerkennung der Wahrheit auf einen Bereich ist überhaupt das Grundübel, das eine volle und begründet betriebene wissenschaftliche Forschung "a limine" behindert. Wenn aber einmal die Maxime, daß man die Wahrheit limitieren darf, zur Grundmaxime erhoben ist, dann gilt diese Maxime auch im theoretischen Felde. Dann gilt die Wahrheit auch dort nicht einmal mehr!

249) Dasselbe Verhältnis gilt für die Beziehung von ursprünglichem Glauben und reflexiv betriebener Theologie. Die Theologie setzt - und zwar nicht irgendwie, sondern explizit! - den Glauben und die Wahrheit der Offenbarung voraus. Der Glaube andererseits impliziert bereits ursprünglich das Moment der unmittelbaren Erkenntnis, deren begriffliche Momente dann - und zwar weil der Glaube bereits ursprünglich hell ist! - reflexiv in einer wissenschaftlichen Bemühung erkannt werden können. Nur so ist die relative Zuordnung und relative Selbständigkeit von Glaubensleben und Theologie beizubehalten. Ist der Glaube dagegen irrational, kann auch eine Theologie kein Licht in ihn bringen. Eine unter derartigen Voraussetzungen betriebene Theologie führt notwendig in einen ausufernden Intellektualismus. Ist der Glaube

zugängliche Wahrheit hätte das Suchen um Wahrheit (Gedächtnis) überhaupt kein Wissen um das von ihr gesuchte Ziel und kein Kriterium der Orientierung.

Nur unter der Bedingung der begründeten Annahme unmittelbarer Wahrheit ist eine Begründung und Rechtfertigung der Wissenschaft aus der Wahrheit möglich. Lediglich unter dieser Voraussetzung ist die Absolutsetzung der wissenschaftlichen Reflexion und die Ausuferung der "wissenschaftlichen Erkenntnis" vermeidbar. Und schließlich: Nur bei diesem Ansatz kann die Integration der wissenschaftlichen Erkenntnis in den Lebensakt gelingen und ebenso die Ausrichtung des Lebensaktes auf den Erkenntnisvollzug und das Interesse des Lebens an der wissenschaftlich vollzogenen Evidenz bestehen.

Analoges gilt für die Theologie. Die Theologie entwächst aus dem Glauben und seinem Bestreben, seiner selbst gewisser Glaube zu sein ("fides quaerens intellectum"). Durch den Bezug auf den Glauben hat die Theologie ihren Gehalt, auf den sie bezogen bleiben muß, um in den Glauben integriert werden zu können. Das Interesse an einer Theologie, die nicht mehr zum Glauben (auf höherer Stufe: zum einsichtigen Glauben) zurückführt, erlischt für das Leben. Eine Theologie, deren Einsichten für das Leben fruchtbar werden sollen, sollte deshalb in Fragestellung und Sprache sich nie zu weit von den vitalen Glaubens- bzw. Lebensproblemen und deren normaler Artikulation ent-

dagegen bereits ursprünglich (und zwar allein) Gnosis, ist eine Theologie überflüssig. D.h. der Glaube muß wesentlich mehr und anderes sein als lediglich Erkenntnis. In der Bestimmung des Glaubens als Gehorsam (obsequium voluntatis et rationis) ist die wesentliche Einheit von Lebensakt und Erkenntnisakt ausgedrückt. Die Erkenntnis und die Wahrheit dieses Grundaktes ist unmittelbar. Als solche ermöglicht sie - und fordert zugleich - die reflexive wissenschaftliche Bemühung um das völlig klare Wissen des in dem Grundakt Vollzogenen. Die fideistische Konzeption des Glaubens

fernen. Der dienende Charakter einer derartigen wissenschaftlichen Bemühung, der keineswegs eine Einbuße an Wissenschaftlichkeit bedeutet (bzw. bedeuten muß), gereicht der Theologie zur größeren Ehre als eine tatsächliche oder vermeintliche Autarkie in der Abstraktion und Isolation vom Leben. Wird die theoretische Wissenschaft absolut gesetzt, wird das Leben irrational und die "Wissenschaft" steril. Beide Konsequenzen sind verhängnisvoll und offenbaren die Gefährlichkeit des falschen bloß theoretischen Ansatzes.

Besteht aber die Möglichkeit, mit einem absoluten Anfang anzusetzen, der unbestreitbar ²⁵⁰⁾ und in sich legitimiert ist, dann hat die Wissenschaft ein solides Fundament, auf dem sie ihren Bau aufführen kann, ohne besorgen zu müssen, daß gegnerische Anfälle ihn erschüttern.

c) Die Existenz der Wahrheit

Mit dieser Voraussetzung, die man als absolute Voraussetzung bezeichnen kann, da sie unmittelbar ist und sich als solche selbst begründet, macht Fichte gleich zu Beginn seine Hörer bekannt.

"Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere außer

eliminiert das rationale Moment und ermöglicht in ihrer Konsequenz dann auch den *Abgang* des Glaubens, die Theologie, nicht mehr!

- 250) Gemeint ist natürlich: de jure unbestreitbar, weil in sich legitimiert! Daß man de facto alles bestreiten und "hintergehen" kann, ist natürlich zugegeben. Aber da in der Einsicht nicht der äußere Konsens, sondern das innere Wahrheitskriterium zählt, braucht die faktische Bestreitung nicht beachtet zu werden. Im Gegenteil: Die Rücksichtnahme auf faktische Einwände offenbart nur den Mangel an innerer Unabhängigkeit bei dem, der Wissenschaft betreibt. Daß vor allem die

ihr unbedingt falsch: ..." 251)

Da anzunehmen ist, daß diese Behauptung unter den aktuellen geistigen Bedingungen durchaus nicht so klar ist, und die kategorische Entschiedenheit für Wahrheit eher als Vorurteil angesehen werden mag, soll an dieser Stelle eine Hinführung zur Wahrheit dieser Behauptung gegeben werden.

Die Existenz der Wahrheit ist die transzendental erste und zugleich klarste Voraussetzung. Descartes hat sie in einem Brief einmal sehr schön erläutert:

"Sie (die Wahrheit) scheint mir ein so transzendental klarer Begriff zu sein, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen. - In der Tat hat man wohl Mittel, um eine Waage zu prüfen, bevor man sich ihrer bedient; aber es gibt keine (Mittel), um zu ermitteln, was Wahrheit ist, wenn man sie nicht schon von Natur aus kennt. Denn was wäre der Grund unserer Zustimmung zu dem, was uns erst lehrte (was Wahrheit ist), wenn wir nicht zu erkennen vermöchten, daß es wahr ist, d.h. aber, wenn wir nicht schon die Wahrheit kennen 252).

Jedes Urbild der Wahrheit, an dem Wahrheit "getestet" bzw. "geprüft" werden sollte, müßte selbst bereits als wahr anerkannt und eingesehen sein, um als Urbild der Wahrheit zu gelten und als Maß und Norm der Wahrheit genommen werden zu können. Gäbe es diese apriorische Idee der Wahrheit nicht, könnte niemand zu der Einsicht gebracht werden, daß etwas wahr sei.

schon von Platon kritisierte $\chi\alpha\lambda\alpha\chi\epsilon\iota\alpha$ (Staat, 58b-539a) mit Wissenschaft nichts zu tun, gehört ebenfalls in Prolegomena, die die konstituierende Haltung, in der Wissenschaft betrieben werden muß, charakterisieren.

251) WL 4.

252) Brief an Hersenne vom 16. Oktober 1639: Werke (Ausg. Adam-Tannery), II, 596 f.

In diesem Sachverhalt der ursprünglichen Idee der Wahrheit und ihrer unmittelbaren Intuition, durch die das Vernunftwesen sich erst als Vernunftwesen konstituiert²⁵³⁾, liegt der philosophische Grund und die philosophische Rechtfertigung des zum Glaubensdogma erhobenen Lehrsatzes von der natürlichen und zwar in Gewißheit möglichen Erkennbarkeit Gottes²⁵⁴⁾. Gott als Wahrheit ist die erste Bedingung und der transzendente Grund der Erkenntnis seiner und allen Erkennens. Von diesem Sachverhalt her ist ursprünglich auch die Gewissensproblematik zu beurteilen und zu lösen.

Die im Geist als sein Grund erscheinende Wahrheit ist der Grund der sittlichen Gewißheit. Unter diesem Gesichtspunkt präsentiert sich im Gewissen Gott selbst in unerschütterlicher materialer Gewißheit. Das Gewissen ist deshalb mit Recht die absolute und letztappellable Instanz, vor der und bei der jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Insofern ist es illegitim und unmöglich, von einem irrenden Gewissen zu sprechen. Der mögliche Irrtum und die Fehldeu-

253) In diesem Sinne ist die "rationalitas" (der Gottesbezug als Wahrheitsbezug) des Vernunftwesens dessen primäres Konstituens und nicht die "animalitas". Die Individuation der Vernunftwesen erst erfordert den Leib (bzw. Körper) als Bedingung der Abgrenzung und der Beziehung in interpersonalen Relation. Wer die "animalitas" als das Generische des Menschen charakterisiert, erhebt das dem Menschen mit dem Tier Gemeinsame zum Wesentlichen!

254) Vgl. DS 3004: "Deum ... naturali humanae rationis lumine ... certo cognosci posse". Auf dem "certo" (mit Gewißheit) ist der entscheidende Akzent zu legen. Dieses Adverb charakterisiert das Erkennen als ein zweifelsfreies Erkennen, wie es philosophisch im strikten Sinn zu fordern ist. Übrigens geht der Zusatz "certo" im Text der Konstitution "Dei Filius" auf den Entwurf des Philosophen und Theologen Kleutgen zurück. Der ursprüngliche Entwurf des Theologen Franzelin enthielt die Bestimmung nicht. Vgl. zu der Genese des Textes H.J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem

tungen erfolgen durch die Fehlwertungen und Fehlreflexionen der frei urteilenden Einbildungs- bzw. Urteilkraft. Im ursprünglichen geistigen Akt bzw. in der Wahrheit der ursprünglichen Einbildungskraft kann es keinen Irrtum geben.

Die Formalfreiheit ist darum gehalten, wenn sie eine Orientierung durch die Wahrheit des Gewissens erhalten will, diese Wahrheit durch eine im Lebensakt sich durchhaltende metaphysische Wertung zu affirmieren. Sonst treten an die Stelle der Wahrheit im Gewissen notwendig subjektive Wertungen und durch Fehlreflexionen bedingte Vorstellungen, die im Ernstfall die Orientierung an der wahren Norm des Gewissens und die Berufung auf sie gefährden und als illegitim offenbaren. Metaphysisch und ethisch ist die willkürliche Berufung auf das Gewissen und dessen angebliche (bloß behauptete) Legitimation wertlos. Absolut gesehen stellt sie keine Rechtfertigung dar (bzw. kann sie keine darstellen). Es besteht also die unmittelbare sittliche Verpflichtung der Gewissensbildung an der absoluten Norm der Wahrheit. Nur in der Normierung an der Wahrheit ist das Gewissen absolute Gewißheit.

Um eine möglichst breite und als solche unhintergehbare Basis als Voraussetzung des philosophischen Ausgangs zu gewinnen, soll die Einsicht der transzendentalen Idee der Wahrheit zusätzlich durch einen phänomenologischen Nachweis ergänzt werden.

d) Die Wahrheit in der Behauptung

Alles (geistige) Sein ist Behaupten ²⁵⁵⁾. Wie alle Voraus-

Anspruch der Wissenschaft. Freiburg, Basel, Wien 1968, 175.

- 255) Auch Frage und Problem implizieren das Behaupten. Darin erweist sich der unhintergehbare Charakter des geistigen Seins als Behauptung. Insofern ist die Behauptung Grundprinzip des geistigen Seins und nicht die Frage. Darauf ist gegen E. Coreth, Metaphysik a.a.O., 96 ff, der mit der Frage den metaphysischen Anfang setzen möchte, hinzuweisen. Coreth ignoriert je-

setzungen des Anfangs (außer der absoluten) ist diese Aussage zunächst bloß faktisch eingeführt. Jede theoretische Aussage, die scheinbar ohne alle praktischen Implikationen gemacht wird, ist implizit Behauptung. Der sprachliche Ausdruck ist dabei nur die Abkürzung eines inhaltlich und sachlich unabdingbaren Gesamtvollzugs. Irgendeine mathematische Aussage (etwa die: $2 \times 2 = 4$) kann nur ineins mit der Behauptung, daß es so sei, gemacht werden. Diese Behauptung ist dabei in ihrem Zentrum Beanspruchung der Wahrheit. Die sprachlich-grammatische Kurzform eines Satzes mit Subjekt und Prädikat (etwa: A ist) lautet in ihrer gedanklichen vollen Artikulation also: Ich behaupte, daß es wahr ist, daß A ist. Oder: Ich behaupte als wahr, daß A ist. Die Behauptung ist wesensnotwendig Beanspruchung der Wahrheit. Nähme man der Behauptung diesen unabdingbar wesentlichen Bezug auf Wahrheit, wäre sie keine Behauptung mehr. Allerdings ist die notwendige Beanspruchung der Wahrheit zunächst nicht notwendig auch bereits tatsächliche, reale Offenbarung der Wahrheit. Aber die Behauptung muß die Wahrheit des Behaupteten notwendig beanspruchen ²⁵⁶). Und zwar behauptet die Behauptung notwendig

doch die Reflexivität des geistigen Aktes. Die Frage muß als Frage, (das Problem als Problem) geistig gesetzt werden, damit sie als Frage (bzw. es als Problem) (behauptet) ist. Auch Frage und Problem sind keine objektiven Gebilde, sondern geistige Setzungen, die nur in einem bestimmten bzw. sich spezifisch so bestimmenden Vollzug des Geistes als das erscheinen, was sie sind! In diesem Vollzug muß sich der Geist ebenso in Wahrheit als das setzen, als was er sich setzt. Übrigens sind die Phänomene von "Frage" und "Problem" Phänomene eines Seins, das nicht ipso facto in der Wahrheit ist, sondern sie erst sucht. Für einen Philosophen, der die Position vertritt, jede Behauptung sei wahr, sind die Phänomene "Frage" und "Problem" in ihrer spezifischen Eigenart nicht erklärbar!

- 256) Das agonale Moment in diesem Behauptungsanspruch kommt sehr schön in der terminologischen Bestimmung der Behauptung als contentio zum Ausdruck. Hier liegt nebenbei die philosophisch zu ermittelnde Einheit der

eine transsubjektive Geltung in dem von ihr als wahr Behaupteten. Sie behauptet notwendig, daß der behauptete Sachverhalt zu jeder Zeit so und zwar von allen Subjekten so behauptet werden müsse!

Da - wie angedeutet - aber nicht jede Behauptung durch ihren Anspruch allein schon in Wahrheit bewährt ist, offenbart sich hier die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Behauptungen, die ihren Anspruch auf Wahrheit wahrhaft begründen, und anderen, die den Anspruch auf Wahrheit faktisch zwar auch erheben, aber innerlich nicht zu bewähren vermögen.

Da man der Behauptung in ihrem äußeren Charakter diese Qualifikation, sich als wahr zu bewähren, nicht ansieht, muß es ein innerliches Kriterium geben, an dem dieser Anspruch wahrhaft beurteilt werden kann. Gäbe es dieses innerliche Kriterium nicht, müßte jede Behauptung bereits durch ihren Anspruch, wahr zu sein, auch tatsächlich schon wahr bzw. bewährt sein ²⁵⁷⁾.

Noch deutlicher wird der Sachverhalt, wenn man bedenkt, daß jedes Wollen eine bestimmte Wertrealisation darstellt. Von dieser Wertrealisation bzw. von dem dieser Realisation zugrundeliegenden Wert muß der Wille ebenso wahre Geltung beanspruchen. Hier wird der Zusammenhang von Wert und Wollen und das Interesse, das der Wille an dem Wert, seiner

(theoretischen und praktischen) Vernunft. Die theoretische (scheinbar bloß theoretisch!) Aussage ist wesensnotwendig immer willentlicher Vollzug und zugleich willentliche Beanspruchung und Forderung der Wahrheit für das von dem urteilenden Ich als wahr Geurteilte!

- 257) Das ist (nebenbei genau die wesentliche Behauptung der Philosophie Hegels: Jedes Urteil ist (an seinem Ort) wahr! Allerdings müssen gegensätzliche Wahrheiten dialektisch vermittelt werden. Das sittlich-ethische Pendant dazu ist so zu formulieren: Jede Wertung ist (an ihrem Ort) gut. Das Postulat, aus widersprechenden Behauptungen dialektisch eine wahre Synthese zu erzielen, ist aber in sich undurchführbar, weil widersprüchlich.

Sollensgeltung und seiner Realisation hat, noch deutlicher. Der Wille erhofft ja von der Zustimmung, die er dem Wert und der Wertrealisation gibt, seine eigene Erfüllung. Daher rührt das fundamentale Interesse an der Durchsetzung des gewählten Wertes ²⁵⁸⁾. Die Hierarchie der Werte, die die Freiheit des Subjektes konstituiert und in der es ihr letztendlich um einen absoluten Wert geht, ist aber bezogen auf eine objektive und immanente Werthierarchie, in Bezug auf die das freie Wollen seine Wertstellungnahme bzw. Wertbevorzugung trifft.

Auch im praktisch-sittlichen Bereich ergäbe sich, wollte man die Objektivität der Hierarchie der Werte mit einem Wertabsolutum leugnen, die unvermeidliche Konsequenz, daß jede Wertung (im Erkennen, Wollen und Handeln) durch den Akt der Wertwahl und Wertbehauptung des Subjekts als solche bereits legitimiert wäre ²⁵⁹⁾. Die Folge wäre eine heillos derangierte interpersonale Beziehung.

Jede Behauptung, die einen Sachverhalt artikulierende Aussage, ebenso wie die Wahrheitsgeltung erhebende Wertstellungnahme ist notwendig auf Wahrheit bezogen, fordert sie für den Inhalt der eigenen Behauptung und setzt die Existenz von Wahrheit voraus.

258) Der Charakter der contentio wird hier noch deutlicher. Die contentio will in ihrem Anspruch zugleich für sich Wahrheit. Aber wenn sie sie nicht aus der Wahrheit hat, kann sie Wahrheit nur arrogieren! Der Anspruch findet aber nie die Bestätigung aus der Wahrheit. Hier offenbart sich die prinzipielle Ohnmacht der bloßen contentio und der lediglich hypothetische Charakter des Urteils.

259) Diese These ist die Grundthese der Philosophie J.P. Sartres. Die Werte haben nach ihm keine immanente Bewährungskraft, sondern erhalten sie lediglich durch den freien Akt des Subjektes. Auch die Konsequenz für die Interpersonaltheorie und für die interpersonale Wirklichkeit lassen sich bei ihm drastisch exemplifizieren. Die immanente Konsequenz dieser Position unter theoretischem Gesichtspunkt ergäbe, daß die Position

Jede Behauptung, auch die des Skeptikers, des Relativisten, des Agnostikers etc., muß, um ihre Identität als Behauptung zu setzen bzw. aufrechtzuerhalten, jenes unhintergehbare Minimum der Behauptung als geistigen Akt setzen, durch das die Behauptung Behauptung ist bzw. bleibt. Dazu gehört aber nicht nur die einfache Behauptung eines Inhaltes, der als wahr behauptet wird, dazu gehört - synthetisch mit dem behaupteten Inhalt vereinigt - die Behauptung der Behauptung selbst. Unter diesem Gesichtspunkt muß die sprachlich adäquate Wiedergabe der gedanklichen Form der Behauptung: Ich behaupte etwas (Inhalt der Behauptung) lauten: Ich behaupte, daß ich (etwas) behaupte. Wollte man den angeführten Bezug auf Wahrheit zusätzlich wiedergeben, müßte die Formulierung lauten: Ich behaupte als wahr, daß ich (etwas) als wahr behaupte.

Die Behauptung ist also notwendig reflexiver geistiger Vollzug ²⁶⁰⁾, in dem synthetisch mit der Behauptung der Behauptung ein einfacher Inhalt behauptet wird. Keineswegs ist die Behauptung ein einfaches, objektives Gebilde.

Dem Gegner, der die apriorisch notwendige Reflexivform der Behauptung leugnet, ist immer der Nachweis entgegenzuhalten, daß er, um etwas behaupten zu können, es als (und in der Form der) Behauptung behaupten muß.

Zu diesem unhintergehbaren Minimum gehört auch der wesentlich nicht aufhebbare Charakter der Behauptung, auf Wahrheit bezogen zu sein und die willensmäßige Beanspruchung

Sartres nach den eigenen Voraussetzungen eine auf die subjektive Wertung bezogene und deshalb beliebige Position darstellt. Sie kann nicht (objektiv!) wahr sein!

260) In dieser Reflexivität wird aber zugleich die Identität der Behauptung der Behauptung und der Behauptung des einfachen Inhaltes (der Behauptung) behauptet. Die Identität dieses geistigen Vollzuges (in der Reflexivität) muß notwendig bewußt sein. Sie ist die in jedem

von Wahrheit für die eigene Behauptung zu vollziehen. Wird diese wesensmäßig unumgänglich notwendige Eigenart der Behauptung, von sich bzw. ihrem Inhalt Wahrheit zu beanspruchen, fallen gelassen, erlischt notwendig die ganze Behauptung. Der Skeptiker muß also, um zu sein, was er ist, bzw. sich als Skeptiker zu behaupten, für sein Urteil, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne, Wahrheit fordern. Der Relativist kann nicht umhin, für seine Behauptung, daß die Wahrheit relativ sei, (absolute) Wahrheit zu beanspruchen ²⁶¹). Die Empörung, die der den Gegner dieser Argu-

Urteil als geistige Setzung behauptete intellektuelle An- bzw. Ein-schauung, ohne die der Geist nicht Geist sein könnte bzw. sich als Geist nicht von der Sache (als Nicht-Ich) differenzieren könnte.

- 261) M. Heidegger (Sein und Zeit, Tübingen 1957, 229) behauptet dagegen: "Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit "bewiesen" werden kann". Wenn das bedeuten soll, daß man den Skeptiker nicht zur Einsicht zwingen kann bzw. daß man niemandem die Wahrheit andemonstrieren kann, so ist die Behauptung natürlich zutreffend. Eine ganz andere Frage, die Heidegger aber für mitentschieden hält, ist, ob die These des Skeptikers wahr ist, ob der Wahrheitsanspruch in der Wahrheit begründet ist oder ob es sich um ein subjektives Urteil handelt. Auch wenn die Existenz der Wahrheit nicht bewiesen werden kann (im Sinne des Andemonstrierens), so läßt sie sich doch einschauen, was etwas anderes ist! Jeder Beweis gilt nur unter der Voraussetzung, daß seine Prämissen anerkannt werden. Ohne die Zustimmung der Freiheit ist überhaupt keine Wahrheit einzusehen. Das gilt ebenso auch für die Naturwissenschaft. In der Naturwissenschaft besteht nur kein begründetes Interesse, einen Akt der Zustimmung zur Wahrheit zu verweigern. Dieses Interesse besteht in den sogenannten Geisteswissenschaften, in denen es um Wertungen geht, in denen und durch die sich die Freiheit realisiert und in denen sie ihre Erfüllung sucht bzw. zu finden hofft, jedoch sehr wohl!
- Man vergleiche im Zusammenhang von "Sein und Zeit" (a.a.O., 226-230 ff) die grotesken Ausführungen Heideggers, die erkennen lassen, daß die Kategorizität der Wahrheit bei Heidegger gar nicht in den Blick tritt.
- Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Be-

mentation vexierende Nachweis des immanenten Widerspruches seiner These auslöst, beruht darauf, daß auf Grund der Reflexivität der Behauptung in jedem Fall die subjektive Wertung und Wertrealisation, die in der Behauptung zum Ausdruck kommt, eingesehen und nachgewiesen werden kann. Diese Offenbarkeit des Wertwillens ist dabei das, was gefürchtet wird und gefürchtet werden muß! Das Subjekt möchte sich in eine vermeintliche bzw. behauptete Objektivität zurückziehen und in bzw. hinter ihr verborgen bleiben. An dieser Stelle wird sichtbar, warum die wissenschaftliche Debatte, wenn sie an Wahrheit interessiert ist, kontendieren muß. Der Wahrheitsanspruch erzwingt die "contentio".

merkungen Gadammers. "Daß die These der Skepsis oder des Relativismus selber wahr sein will und sich insofern selber aufhebt, ist ein unwiderlegliches Argument" (Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 327). G. nennt die Argumentation "siegreich" und "überzeugend", fragt aber andererseits, ob diese Einsicht "fruchtbar" sei (ebd.). Was Gadamer damit meint, illustriert der Hinweis auf die gegenüber der "Wirkung" Nietzsches und Diltheys (faktisch!) unterlegene argumentative Gegnerschaft H. Rickerts. Aber wer hat denn behauptet, daß das Kriterium der Einsicht der Erfolg bzw. die Wirkung sei? Das Epitheton "fruchtbar" ist charakteristisch genug. Auch der Verdacht gegen das Reflexionsargument, sein Wahrheitswert sei suspekt, trifft nicht die Sache. Suspekt ist die Reflexion nur dem, der nicht reflektieren will. Derartige Machtsprüche müssen vielmehr sorgsam geprüft werden. In der Wissenschaft gilt jedenfalls nur der Gedanke, der sich der Reflexion einsichtig als wahr erweist, nicht der Machtspruch oder das Kriterium der "fruchtbaren" Rezeption. Kein vernünftiger Mensch wird heute die Richtigkeit der Auffassungen Hitlers an der Tatsache als Kriterium messen, daß seine Auffassungen von Vielen angenommen und seine Gedanken "fruchtbar" geworden sind. Zu Gadammers Grundposition vgl. auch a.a.O., 504 f. Übrigens wird in dem Argument der "Reflexionsphilosophie" durchaus nicht "formal" argumentiert, wie Gadamer (ebd. 327) suggerieren möchte, sondern durchaus material, mit dem materialen Argument der Erkenntnisidentität nämlich. Erkenntnisbehauptung und Erkenntnisgehalt dürfen einander nicht widersprechen, sondern müssen eine materiale Einheit sein. Wer jedoch den Widerspruch als Philosoph zu akzeptieren bereit

e) Die Forderung der Wahrheit

Die programmatische Erklärung, die Fichte am Anfang seiner Vorträge vor seinen Zuhörern gibt, erschöpft sich aber nicht mit der bislang gegebenen Erläuterung in dem Nachweis, daß Wahrheit faktisch und wesensnotwendig immer vorausgesetzt wird. Auch wenn der Skeptiker notwendig voraussetzen muß, was er inhaltlich leugnet, die Existenz der erkennbaren bzw. erkannten Wahrheit, kann er sie willensmäßig auf Grund seiner Freiheit leugnen bzw. ablehnen. Auch wenn der unmoralisch Handelnde die wertmäßig bestehende Forderung der Wahrheit zugibt, kann er sie in der Freiheit seines Willens ablehnen ²⁶²⁾. Hier liegt der grundlegende Unterschied der sogenannten Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft. Die Geisteswissenschaft muß die Freiheit und deren Wertung explizit an- und voraussetzen!

ist, der argumentiert formal, weil er definitiv nichts mehr zu sagen hat.

- 262) In allen Zeiten hat man sich - gerade auch in der Philosophie und in der Theologie - gegen das Phänomen der Freiheit gesträubt. Es sei nur auf die griechische Eudämonie-Lehre, die man auch im Mittelalter aufgriff, hingewiesen. Auch Kant vertrat noch die Auffassung, der Mensch wolle natürlicherweise seine Eudämonie. Zu Kant vgl. Kritik der praktischen Vernunft, (45): "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens". Vgl. auch Thomas v. Aquin, S.Th. I q 2 a 1 ad 1: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem. Auch in der Theologie ist mit dem Naturgedanken, etwa in der Gnadenlehre oder auch in bestimmten Auffassungen vom Naturrecht eine teleologische Determination vertreten worden, die mit dem Gedanken der Freiheit und ihrer Verwirklichung unverträglich ist. Der Mensch kann wissentlich und willentlich gegen die Wahrheit handeln, was den Charakter der eigentlichen Sünde ausmacht. Darin liegt gerade das mysterium iniquitatis. Der Mensch kann sogar wissentlich und willentlich auf sein Heil verzichten. Dieser Sachverhalt hatte Augustinus bereits veranlaßt, die griechische Eudämonielehre aufzugeben. Vgl. die Diskussion

Für die Erkenntnis in der (Geistes-)Wissenschaft, für den Vollzug der wirklichen Einsicht ist aber mehr gefordert als die bloß konstatierende faktische bzw. apodiktisch-wesensnotwendige Einsicht. Gefordert ist die positive Annahme der Forderung der Wahrheit, eine wirkliche Entsprechung in einer inneren Bejahung. Wahrheit ist ja nicht nur faktische bzw. theoretische Wahrheit. Wahrheit ist wesentlicher und grundlegender als die theoretische Wahrheit sittliche Wahrheit, sittlicher Wert. Diesem Wert kommt wie jedem Wert ein innerer Sollenscharakter zu. Im Unterschied zu anderen (ästhetischen, empirisch-sittlichen, z.B. hedonistischen) Werten ist der Sollenscharakter des sittlichen Wertes aber kategorisch, das heißt unbedingt. Seine Sollensgeltung ist nicht von etwas anderem abhängig, die Wahrheit des sittlichen Wertes begründet sich aus sich ²⁶³⁾. Außerdem aber, und das ist sehr wesentlich: Der sittliche Wert der Wahrheit rechtfertigt sich selbst. Er rechtfertigt den Sollensanspruch seiner selbst, das Soll seines Sollens ²⁶⁴⁾. Dieser so charakterisierte Sollensanspruch

um das Böse, die Augustinus von der Position der griechischen Philosophie zum Glauben führt: Confessiones VII-VIII. Für die gelegentlich diskutierte Frage nach der Hierarchie der sog. Kardinaltugenden hat das erhebliche Konsequenzen. Tugend ist eben kein Wissen! Wenn Tugend Wissen wäre, wäre der Böse nicht verantwortlich, sondern müßte aufgeklärt bzw. informiert werden! Offenbar denkt man in Zeiten sittlicher Verwerdung immer geringer vom Menschen und hebt seine sittliche Freiheit in dem Maße auf, in dem man das Böse für natürlich hält.

263) Sie ist, wie man in der Tradition gesagt hat: causa sui. So wie die Willenssetzung im endlichen Wollen analog aus sich, nicht aus etwas anderem begründet ist. Es darf also keine Zweifelt vorausgesetzt werden! Das Absolute ist innerlich Freiheit. Und zwar nicht Freiheit, die sich erst in mehreren Setzungen vollzieht - wie die endliche -, sondern ein einziger materialer Akt.

264) Es sei noch einmal auf die Zuordnung der Prädikationen im "Hymnus angelicus" verwiesen: Quoniam tu solus

der Wahrheit muß anerkannt und vollzogen werden, um einzusehen, was hier eingesehen werden soll.

"... (...) hier (wird) in allem Ernste vorausgesetzt (...): es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles anders außer ihr unbedingt falsch" 265).

Fichte formuliert ausdrücklich: "Es gebe Wahrheit", nicht etwa: "Es gibt Wahrheit". Das innere Soll der Wahrheit soll in einer grundlegenden Affirmation vollzogen werden. Fichte indiziert damit den Zuhörern seiner Vorträge den grundlegenden Wert, der den gemeinsamen Zweck, wissenschaftlich zu einem gegründeten und unerschütterlichen Resultat zu gelangen, bestimmen muß. Da aber dieser Zweck nur in einer freien Durchgestaltung einer selbst gestellten und wertmäßig bejahten Aufgabe erfolgen und gelingen kann, müssen Wert- und Zwecksetzung uneingeschränkt durchgehalten werden, bis das Ziel erreicht ist. Nur in einer dem Wert der Wahrheit korrespondierenden Intention des Willens wird die Erkenntnis der Wahrheit vollzogen. Die Wahrheit muß dabei ganz im doppelten Sinne bejaht werden. Die ganze Wahrheit muß ganz (mit der Totalität der geistigen Energie) affirmiert werden 266).

sanctus, tu solus dominus. In der Wahrheit begründet die sanctitas die dominatio! Diese Wertrelation ist ja im gewollten Gegensatz zur weltlichen dominatio des Dominus Caesar ausgesagt, der die sanctitas nur arrogiert. Dieser Konflikt kommt klassisch im 4. Jhd. zum Ausdruck, als das Kaisertum und die theologischen Berater offen den Arianismus begünstigen. In dieser Umkehrung der absoluten Wertrelation liegt überhaupt die Gefahr des byzantinischen Kaisertums, des Zarisismus und seiner Nachfahren. Dasselbe gilt natürlich auch für die moderne Demokratie! Wenn eine quantitative Mehrheit entscheidet, was Recht und Gesetz ist, ist die Umkehrung der wahren Beziehung ebenso vollzogen.

265) WL 4.

266) Augustinus hat die Erkenntnisvoraussetzung so formuliert: "non intratur in veritatem, nisi per chari-

Fichte fährt dann fort: "... und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlecht-hin wahr: es lasse aber kein Fünkeln derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüthes, sich auffassen und mittheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zuthun sich schon von selbst ergeben" 267).

Es ist eine Implikation des sich selbst begründenden und rechtfertigenden Anspruches der Wahrheit, daß diesem Anspruch der Wahrheit auf Erkenntnis ihrer selbst unmittelbar im Leben und in wissenschaftlich-reflexiver Weise auch entsprochen werden kann. Eine Position, die behaupten wollte, die Wahrheit existiere zwar, sei aber nicht erkennbar, ist in sich widersprüchlich. Sie vermag die Wahrheit der Erkenntnisbehauptung, daß die Wahrheit zwar existiere, aber nicht erkennbar sei, nicht in Erkenntnis als wahr einsichtig zu machen. Vielmehr widerspräche sich die Wahrheit selbst, indem sie als Wahrheit etwas rechtmäßig forderte, was nicht in Erkenntnis realisierbar ist. Die in sich legitimierte Sollensforderung der Wahrheit würde damit einem berechtigten Verdacht und Zweifel an ihrer Legitimität unterworfen. Die Rechtmäßigkeit der Forderung impliziert aber die durch sie gerechtfertigte Annahme, daß die Erkenntnis der Wahrheit in der gestellten Aufgabe auch erreicht werden kann 268).

tatem". Contra Faustum Manichaeum, lib. 32, cap. 18. PL 42,507.

267) WL 4.

268) Diese Rechtfertigung der Aufgabe und die durch sie begründete Annahme, daß die Aufgabe gelöst werden

Es sei noch angemerkt, daß in den zitierten Sätzen sich die Korrelation zu Argumentationsweisen findet, die später auf dem höchsten Punkt der Wissenschaftslehre wiederum ihr eigentümliches Gewicht in der Argumentation entfalten wird. Daß die Wahrheit in ihrem materialen Gehalt selbst einleuchtet, ist das spezifische Votum des sogenannten Realismus, dessen eigentliches Anliegen in der Betonung der An-Sich-Realität des Evidierten besteht. Daß die Evidenz sich nur vollziehen kann in konstituierenden Akten des Geistes, ist das eigentliche Anliegen der idealistischen Argumentationsweise. Hier liegt eine prinzipielle Entsprechung des geistigen Aktes der Wahrheit gegenüber zum konkreten Akt des religiösen Glaubens. Die Offenbarung der Wahrheit bzw. Gottes erschließt sich ebenfalls nur in einem ihren Anspruch entsprechenden (ob-oedientia) geistigen Akt. Die Offenbarung der Wahrheit ist durch diesen Akt der Freiheit mitkonstituiert. Falsch dagegen wäre die Annahme, die Wahrheit als solche sei von diesem mitkonstituierenden Akt abhängig. Auf dem höchsten Punkt der Wis-

kann, gilt ebenso für die wissenschaftliche Fragestellung. Auch sie muß, wenn eine entsprechende Aufgabe (als Frage bzw. Problem) sich stellt, prinzipiell gelöst werden können. Mit diesem Hinweis ist die so oft behauptete Begrenzung der wissenschaftlichen Einsicht als nicht haltbar aufzugeben. Die Begrenztheit der wissenschaftlichen Einsicht könnte (per impossibile!) nur aus einem begrenzten bzw. sich begrenzenden Anspruch der Wahrheit legitimiert werden. Nun fordert aber die Wahrheit die Wahrheit der Erkenntnis ganz. Prinzipiell ist es also nicht legitimierbar, die Wahrheitserkenntnis für begrenztbar zu halten. Dieser Grundsatz schließt aber natürlich die sehr wohl mögliche faktische Grenze des (individuellen) Erkennens nicht aus. Aber diese faktische Grenze gilt eben nur individuell, nicht für die Wissenschaft. Wird die Grenze absolut gesetzt, muß sie der immanenten wissenschaftlichen Forderung nach begründet und gerechtfertigt werden. Anders wird bei willkürlichem Ansatz und bei willkürlicher (Fest-)Setzung der Bereich der Wissenschaft und des Erkennens verlassen! Es kann kein

senschaftslehre werden diese Positionen in ihren verschiedenen Formen analysiert und ihr Wahrheitsgehalt diskutiert.

auf das idealistische Moment in der Charakteristik der rechten philosophischen Haltung, die die Einsicht eröffnet, legt Fichte im Zusammenhang der ersten Vorlesung ein besonderes Gewicht.

Der Gewinn der Einsicht ist an spezifische geistige Akte gebunden, deren Vollzug unerläßlich ist. Die Wahrheit kann nicht in einer passiven Haltung aufgefaßt werden, als bloß historische Tatsache oder - wie Fichte sagt - als "Bestimmung eines fremden Gemüthes". Es müssen die vom Vortragenden indizierten Bedingungen der Einsicht aktiv vollzogen und geleistet werden, damit dem Hörer die Einsicht erschlossen wird bzw. sich erschließt. Auch dieses idealistische Moment ist eine Implikation der Forderung des Wertes der Wahrheit selbst. Denn die Forderung des Wertes der Wahrheit kann ja nicht wie ein totes Objekt faktisch registriert werden. Sie muß vielmehr in höchster Energie vollzogen werden. Ebenso ihre Realisation. Erst durch diese die Einsicht mitkonstituierenden Akte wird die Bedingung geschaffen, daß die Einsicht der Wahrheit eintreten kann.

Bedenkt man diesen Zusammenhang genauer, so stellt man fest, daß es sich um eine Synthesis der Forderung der Wahrheit und des sie affirmierenden Willens handelt, die

Zweifel daran sein, daß in derartigen Einschränkungen durch individuelle Interessen und Tendenzen - nach diesem Prinzip kann dann jeder individuell die wissenschaftlichen Bestimmungen und Desiderate ad libitum definieren und terminieren! - die eigentliche wissenschaftliche Sünde besteht. Es ist vor allem darauf hinzuweisen, daß jede grundsätzliche Grenze der Erkenntnis auch ihr Äquivalent in einer Begrenzung des sittlich Gesollten, des sittlichen Erkennens hat und findet. Nach den Gesetzen einer Logik der Tatsachen kann man sich vorstellen, was daraus folgt!

im Grunde ein medialer Vorgang ist. Fichte bemerkt einmal, als er von dem völlig neuen Objekt der Wissenschaftslehre spricht: "... zu diesem Unbekannten könne Keiner anders kommen, als so, daß es sich selber in ihm erzeuge: es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes Sicherzeugens der Einsicht ²⁶⁹⁾.

Die Einsicht wird vollzogen, indem der Geist der Bedingungen erzeugt, unter denen sie eintritt. Die Einsicht tritt ein im Vollzug der Bedingung ihres Vollzuges.

Es ist weder ein passiver Vorgang, noch auch ein aktiver Vollzug allein, sondern ein mediales Geschehen: Die Einsicht erzeugt sich, wo die Bedingungen ihrer Erzeugung erzeugt werden ²⁷⁰⁾.

269) WL 4/5.

270) Daß die Einsicht in die Wahrheit nicht in einer objektiven, bloß passiv zuschauenden Haltung eintritt, sondern im Gegenteil in der Haltung eines höchstaktiven, energisch interessierten Teilnehmens, ist Lehre jeder Erkenntnistheorie, die sich historisch an Platon und Augustinus anschließt. Daß bei derartigen globalen historischen Charakterisierungen notwendige und wesentliche Differenzierungen unbeachtet bleiben, mag der Hinweis andeuten, daß der innere Gehalt dessen, was der Christ als Liebe bezeichnet, erheblich verschieden ist von dem Inhalt, den dieser Begriff bei Platon erhält. Auf den wesentlichen Unterschied, der hier beachtet werden muß, hat in einem interessanten Beitrag M. Scheler aufmerksam gemacht. Im griechischen Verständnis, wie es exemplarisch der Begriff des Eros im Symposion Platons darstellt, ist die Liebe Sohn des Reichtums und der Armut. Sie ist die spezifische Haltung derjenigen, die das Wissen lieben, es aber nicht haben bzw. (nie) erreichen: der Philosophoi. Weder die Unwissenden noch die Wissenden (die Götter) lieben deshalb! Scheler schreibt: "Als 'Streben' - und zwar nach Erkenntnis - oder gar als 'Bedürfen' gefaßt, muß also auch Liebe mit vollendetem Erkenntnis verschwinden und kann sie auch ontisch der Gottheit als dem vollkommenen und dem bedürfnislosen Sein, das eben das schon ist, was es 'will' und 'soll', nicht eigen sein. In seiner Kritik

Es sei gleich im Vorgriff auf spätere Ausführungen angedeutet, daß es eine der Hauptbemühungen Fichtes sein wird, den Idealismus, der die Wahrheit aus den sie (mit-)kon-

des Christentums vom griechisch-neuplatonischen Standort aus (der jene platonische Lehre behält) hat Celsius darum in scharfer logischer Konsequenz die christliche Idee eines "liebenden Gottes" zu zersetzen und als ganz widersinnig zu erweisen gesucht". Vgl. auch die Ausführungen Schelers über die Rezeption der griech. Philosophie im MA: "Um so wunderbarer ist es, daß auch diese platonische Bestimmung der Liebe als "Streben" ganz gegen die innersten Intentionen des Christentums in die scholastische Philosophie übergang und ebenso wie der platonische Satz "Alles ist gut, soweit es ist" einen Bestandteil z.B. der thomistischen Lehre bildet". M. Scheler, "Liebe und Erkenntnis", in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern - München, 21963, 84. Sehr treffend weist Scheler in seinem Aufsatz darauf hin, daß das "größte und folgenreichste Erlebnis" für Europa, "die Erscheinung Christi", sich nicht zu einem "festen ideellen Typus der Verhältnisbestimmung von Erkenntnis und Liebe verkörpert habe". Obwohl - fährt Scheler fort "sich gerade die Erlebnisstruktur der Welt, des Nächsten, und allem voran der Gottheit gerade in diesem Punkte radikaler als je in der Welt ... geändert hat, hat die gedankliche und philosophische Ausprägung dieser einzigartigen Revolution des menschlichen Geistes in fast unbegreiflicher Weise versagt. Diese Erscheinung ist freilich nur ein Glied in der noch weit universelleren Tatsache, daß es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals, oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen, gekommen ist". Ebd.87. Die griechische Konzeption der Liebe als Eros (Streben bzw. Trieb) hat leider die europäische Anthropologie und Theologie stark geprägt und das christliche Denken von Menschen und von Gott verfälscht. Nicht nur kann hier Gott nicht als Liebe konzipiert werden, weil die Liebe als Streben Übergang ist, nicht Sein! Der Mensch - und diese anthropologische Bestimmtheit drückt sich im Philo-sophie-Begriff klassisch aus - darf und kann nie die Erkenntnis der Wahrheit und die Verwirklichung der Liebe (im christlichen Sinne) erreichen. Er ist immer und wesentlich ein Suchender, er kann und darf nie als einer, der die Erkenntnis (der Wahrheit bzw. Liebe) findet, charakterisiert werden. Die griechische Konzeption des Eros hebt das

stituierenden Erkenntnisleistungen des Geistes zu begründen sucht, abzuweisen. Die Aktivität des Geistes konstituiert die Einsicht in die Wahrheit mit, konstituiert aber nicht den immanenten Charakter der Wahrheit als solcher! Reflektiert man nach der Darstellung des ersten Prolegomenons der Prolegomena noch einmal den Inhalt, dann wird offenbar, in welchem Maße der Anfang der Erörterung bereits den ganzen Verlauf der Argumentation und die Resultate bestimmt. Die Grundannahme der Existenz der Wahrheit erbringt auf dem Höhepunkt der WL im 15. Vortrag den Gehalt der Wahrheitslehre. Die Erkenntnis der Wahrheit in der Einsicht ist der Inhalt der Vorträge 3-15, die evidente Begründung der Geltung der geistigen Akte, die zu dieser Wahrheit führen, ist der Inhalt und die Aufgabe der Vorträge des zweiten Teiles (Vorträge 16-26).

Von diesem Anfang muß man zu diesem Resultat kommen. Die erwähnte innere Bezogenheit von Ausgangspunkt und Ziel findet sich also auch hier. Und insofern - formal also - läßt sich gegen das ganze Verfahren der Relativismusvorwurf erheben. Hätte man einen anderen Anfang genommen, wäre man zu einem anderen Ergebnis gekommen. Aber bei diesem Anfang - und darin liegt sein ausgezeichnete Charakter begründet - ist die Willkür gerade ausgeschlossen.

christliche Verständnis der Liebe radikal auf! Klassisch tritt der Vorzug des Strebens nach Wahrheit (bzw. Liebe) vor dem Besitz der realen Erkenntnis in der berühmten Äußerung Lessings zutage: "Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, ob schon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

Sämtliche Schriften (Hrsg. v. K. Lachmann, 3. Auflage besorgt durch Fr. Muncker) Leipzig, Berlin und Leipzig 1886-1924, Bd 12, 23f.

Jeder andere Ansatz und jedes andere Resultat sind hypothetisch. Das Resultat gilt, wenn und insofern die Prämisse des Anfangs Geltung hat. Wie aber wird die Geltung des Anfangs und seiner Prämisse begründet? Jeder andere Ansatz, der nicht bei der Existenz und Forderung der sich selbst begründenden und rechtfertigenden Wahrheit anhebt, vermag die erforderliche Begründung für das Verfahren, gerade so und nicht anders anzusetzen, nicht zu erbringen. Er verfällt so der Willkür und scheitert an der geforderten Legitimation des Anfangs. Der Gegner kann immer einwenden, daß er den Beginn bei jenem Anfang ablehnt und daß man auch anders anfangen könne. Und zwar kann er diesen Einwand rechtmäßig vortragen!

Bei dem Beginn mit der sich einsichtig begründenden und rechtfertigenden Wahrheit ist dieser Einwand gegenstandslos! Und noch ein weiteres: Die Argumentation mit dem Hinweis auf die Zirkelstruktur von Anfang und durch den Anfang bestimmten Resultat, die auf diesem Sachverhalt den Relativismus-Vorwurf begründet, ist ja ihrerseits in jenem Minimum wenigstens nicht dem Relativismus unterworfen, in dem sie sich als Einsicht in die Relativität von Anfang und durch den Anfang bestimmtem Resultat darstellt. Auch hier gilt wiederum: Die Behauptung der Relativität der Behauptung ist selbst absolut und kann selbst nicht relativ sein, wenn und insofern sie überhaupt Behauptung sein bzw. bleiben soll.

Ist der Wert der Wahrheit für die ganze Argumentation der Wissenschaftslehre und ihrer Einsicht grundlegend, dann ist für die Frage der Vermittlung dieser Einsicht aber noch eine spezifische Schwierigkeit bzw. Unsicherheit gegeben. Der Vortragende kann durch die in dem interpersonalen Kommerzium zwischen ihm und den Hörern bestehende Relation zwar den grundlegenden Wert indizieren und zu einer entsprechenden Wertstellungnahme und Wertrealisation auffordern, er kann aber weder diese Wertstellung-

nahme selbst vollziehen bzw. erzwingen noch ohne weiteres wissen, ob sie von den Hörern vollzogen wurde. Hier liegt ein spezifischer Unsicherheitsfaktor, der die ganze Vermittlung scheitern lassen kann. Immerhin bringt die lebendige interpersonale Beziehung zwischen Vortragendem und Hörendem den erheblichen Vorteil, daß der Hörende den geistigen Impuls durch die Aufforderung des Vortragenden unmittelbar vernehmen kann und daß der Vortragende durch die unmittelbare Reaktion der Hörer ständig ein Kriterium besitzt, das ihm Aufschluß über das Verständnis bzw. Mißverständnis des Ausgeführten zu geben vermag und eine eventuelle Korrektur ermöglicht²⁷¹⁾.

f) Der Bezug von Denken und Leben

Fichte setzt seinen ersten Vortrag mit einer Charakteristik der Verfassung des Grundzugs der eigenen Zeit fort, um mit diesem Hinweis die Zuhörer auf die geistige Gesamtsituation aufmerksam zu machen und ihnen die Distanz von dieser herrschenden Einstellung und der ihr zugrunde liegenden Wertung zu ermöglichen. Eine grundlegende Gefahr

271) Hier liegt ein Grund, warum Fichte seit etwa 1800 seine Schriften nicht mehr publizierte, sondern nur noch im Vortrag vor Zuhörern veröffentlichte. Vgl. die Ankündigung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre 1804 durch Fichte: "Der Unterschriebene erbiethet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrag der Wissenschaftslehre ... Er wählt diesen Weg der Mittheilung um so lieber, da er das Resultat seiner neuen vieljährigen Untersuchungen nicht durch den Druck bekannt zu machen gedenkt, indem diese Philosophie sich nicht historisch erklären läßt; sondern ihr Verständniß die Kunst zu philosophieren voraussetzt, welche am sichersten durch mündlichen Vortrag und Unterredung erlernt und geübt wird". WL 2. Das pädagogische Verhältnis muß, wenn es Einsichten erzeugen will, nicht lediglich Fakten vermitteln will, bestimmt sein durch den Willen zu einer interpersonalen Beziehung. Entfällt dieser Wille und darin die grundlegende Annahme des erudiendus durch den Lehrenden, können allenfalls noch objektive Fakten vermittelt und gelernt, aber keine prinzipiellen

besteht ja für den wissenschaftlich Anfangenden gerade darin, von nicht reflektierten Vorurteilen und von Denkgewohnheiten auszugehen, die gar nicht in den Blick treten, weil sie so tief eingewurzelt sind. Umso dringlicher ist es, wenn man zu wirklichen Resultaten gelangen will, diesen Gewohnheiten zu entsagen und ein in Wahrheit haltbares Fundament zu legen.

Die Einstellungsweise, die Fichte als Grundzug seiner Zeit konstatiert, ist nämlich derart, daß sie das Eintreten von Einsicht geradezu verhindert 272).

"Nämlich: der Grundzug unseres Zeitalters ist meines Erachtens der, daß in ihm das Leben nur h i s t o r i s c h und s y m b o l i s c h geworden ist, zu einem w i r k l i c h e n Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das D e n k e n . Wo das g a n z e Leben zur fremden Geschichte verblaßt

Werteinsichten mehr übermittelt werden. Die moderne Pädagogik, die ja weitgehend theoretisch ist, und der moderne Wissensbetrieb haben sich vornehmlich auf die Weitergabe von bloßen Fakten eingestellt. In diesem Sachverhalt liegt ein entscheidender Grund für das Scheitern der Aufgabe der modernen Bildungsinstitute.

- 272) Auf die fatale Rolle dieser (Denk-)Gewohnheiten, die den Zugang zur Wahrheit versperren, hat vor allem Ch. Péguy hingewiesen. Ich möchte vor allem auf die "Note conjointe" hinweisen, ein Werk, das von Intuitionen geradezu überquillt: "Il y a quelque chose de pire que d'avoir une mauvaise âme et même de se faire une mauvaise âme. C'est d'avoir une âme toute faite. Il y a quelque chose de pire que d'avoir une âme même perverse. C'est d'avoir une âme habituée". Note conjointe, (Gallimard) 96; vgl. ebd. 112 ff: in diesen Passagen setzt Péguy die Gewohnheit als den geistigen Tod der Gnade, der Freiheit und der Hoffnung entgegen. Die ~~Erk~~ von diesen Vorurteilen, die in weltanschaulichen und sittlichen Fragen besonders tief und hartnäckig sich festsetzen können, ist, wenn man zur lebendigen Einsicht kommen will, unentbehrlich!

ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen" 273). Diese von Fichte zur Charakteristik seiner Zeit getroffene Feststellung ist natürlich ein Induktionsschluß. Es müßte nicht so sein, es könnte auch anders sein. Es könnte eine der Wahrheit eröffnete Grundeinstellung vorherrschen. Da diese Grundeinstellung durch Freiheit bedingt ist, gibt es keine deduzierende Ableitung.

Entsprechendes gilt für das theologische Phänomen des peccatum originale, das durchaus empirisch verifizierbar ist, wenn man den entscheidenden terminus a quo der Beurteilung besitzt. Solche atmosphärisch wirksamen, aber dem normalen Blick verborgenen Vorentschiedenheiten gehören zu diesem umfassenden theologischen Phänomen, das aber ebenfalls nicht deduktiv ableitbar ist. Die Sünde als Moment etwa der Endlichkeit anzusetzen - wie es z.B. U. Mann 274) im Anschluß an Hegel tut - heißt den spezifischen Charakter des Bösen aufheben.

273) WL 3.

274) Ulrich Mann, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, 216 f. "Der Zwiespalt ist im Menschsein selbst begründet, und damit ist gesagt, daß Menschsein und Sündersein identisch ist. Das Wort Sünde kommt etymologisch nicht etwa von "sondern" her, es ist vielmehr stammverwandt mit dem Wort Sein. Als Geschöpfe sind wir sündig: ..." Die von Hegel inaugurierte Tendenz, die Sprache denken zu lassen, so daß die (oft sehr willkürlich betriebene) Etymologie den Rang eines philosophischen Argumentes erhält (man vgl. auch das abschreckende Beispiel Heideggers, von dem man annehmen möchte, es sei mit ihm auch das Ende dieser Tendenz erreicht), wird also weiter betrieben!

Die durch die positive Offenbarung ausgesagte Universalität des peccatum originale ist ebenfalls nicht ableitbar - und nicht positiv aus einem Grund einsehbar. Aus positiv einsehbaren anderen Inhalten und um ihretwillen ist eine derartige Aussage als faktische Wahrheit annehmbar. Dieser Charakter einer bloß

Fichte geht bei der Charakteristik der Grundeinstellung seiner Zeit bezeichnenderweise von der umfassendsten Einheit aus. Diese Einheit ist der Lebensakt selbst, vor jeder Vereinzelung in Theorie und Praxis. Leben ist die Totalität des geistigen Seins. Was an wertender Charakteristik für das Leben insgesamt gilt, das gilt auch für seine Momente. Für die Philosophie Fichtes, die Konzeption der Wissenschaftslehre, ist es charakteristisch, daß sie, da sie nichts unreflektiert läßt, von der umfassenden Totalität, dem Leben ausgeht und über die einzelnen Stufen der Reflexion von der "Bestimmung des Menschen" bis zur Wissenschaftslehre und wieder zurück zum Leben führt. Sie leistet damit die völlige Vermittlung von Leben und Wissenschaft und führt nach durchgängig vollzogener Reflexion wieder zum ungeteilten - diesmal reflexiv völlig geklärten - Lebensakt zurück. Auch in diesem Verhältnis von Wissenschaft und Leben herrscht der erwähnte Beziehungszusammenhang von Entschluß und Resultat. Weil der Wille zur integralen Wahrheit im Leben ausgeht, bezieht er die Wissenschaft auf das Leben zurück und findet schließlich seine Erfüllung im integralen absoluten Leben ²⁷⁵⁾. Die zwei entscheidenden Prädizierungen, die Fichte für das geistige Sein in seiner Zeit und seine Eigenart gebraucht, sind die Bestimmungen "historisch" und "symbolisch".

faktischen Wahrheit der Offenbarung gibt jedoch immer wieder Anlaß, diesen Charakter entweder in ein System logischer Notwendigkeit (so bei Hegel) einzuordnen oder ganz zu eliminieren. Für gleiche Möglichkeiten, die gleichermaßen inadäquat sind, gibt es in der heutigen Theologie zahlreiche Belege.

- 275) Zu diesem Zusammenhang der umfassenden Wissenschaftsbegründung vgl. den Aufsatz von R. Lauth, Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in: Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München - Salzburg 1965, 73 - 123.

"Wo das ganze Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen. Man wird wohl gehört haben und sich gemerkt, daß die Menschen unter Anderem auch denken können; ja, daß es wirklich mehrere gegeben, die gedacht, daß der Eine so, der Zweite anders, und der Dritte und Vierte, jeder wieder anders gedacht und wie dieses ausgefallen; - zu dem Entschlusse aber, dieses Denken nun auch einmal an seiner eigenen Person zu versuchen, wird es nicht leicht kommen" 276).

Für die historisch-symbolische Denkweise gebraucht Fichte die erläuternden Kennzeichnungen: Flachheit, Zerstreutheit in die mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit 277).

Die Wahrheit wird in der historisch-symbolischen Denkweise nicht mehr lebendig vollzogen, sondern das Denken ist aufgelöst und zerstreut in einander widersprechende Positionen. Nicht die Spontaneität und die Kraft des Denkens in der Wahrheit bestimmen das Denken ursprünglich, sondern fremde Autoritäten, in deren Einfluß und Abhängigkeit man sich begeben hat. Denken heißt sozusagen

276) WL 3. Die Unendlichkeit der Geschichte, deren Fakten wissenschaftlich zu memorieren sind, ist das Analogon zu der ebenfalls modernen Entdeckung der Unendlichkeit des Raumes. Beide Unendlichkeiten indizieren die Ortlosigkeit des modernen Geistes, der dem Anspruch der Wahrheit entrinnen möchte und in der Folge buchstäblich nirgendwo (räumlich und zeitlich) einen Standpunkt findet. Unter dem Zeit- und Geschichtsaspekt formuliert Gerhard Krüger einmal: "Das Problem der Geschichtlichkeit ist das Problem eines für den faktischen Menschen überhaupt "charakteristischen" Verfalls der Freiheit. D.h. aber: es ist in seinem Zentrum ein moralisches Problem". G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931, 5.

277) WL 4; vgl. die ähnlichen Ausführungen in der "Anweisung zum seligen Leben": SW, V, 493 ff.

Autoritäten zitieren. Und Wissenschaft treiben, die Geschichte einer "Wissenschaft" erlernen, Historie sich einprägen, eine möglichst große Quantität an Fakten und Büchern sumieren. In einem anderen Zusammenhang spricht Fichte einmal von "personificirten Gedächtnissen" ²⁷⁸⁾. Das Denken ist Erinnerung an fremdes Denken geworden. In dieser gemeinsamen Grundhaltung, die Fichte mit den Prädikaten "historisch" und "symbolisch" charakterisiert, gibt es jedoch eine bestimmte Nuance. Die "historische" Haltung ist durch eine vorzügliche Passivität gekennzeichnet. Sie glaubt, der Wahrheit näherzukommen, wenn sie auf das eigene Denken verzichtet und sich der (bzw. einer) Autorität unterwirft. Die "symbolische" Denkweise ist geprägt durch eine stärkere Aktivität. Ihr gilt gerade der eigene Vollzug des Denkens. Aber diese Haltung ist an der Wahrheit des eigenen Denkens desinteressiert und suspendiert die Bewährung dieses Denkens in und aus der Wahrheit. Ihr ist Wahrheit soviel wie sich etwas ausdenken ²⁷⁹⁾. In einem wesentlichen Effekt jedoch koinzidieren beide Grundhaltungen: Da beide Grundhaltungen ihre jeweiligen Positionen nicht als wahr einsehen und in Wahrheit bewähren können, müssen sie im entscheidenden Augenblick der Stellungnahme ausweichen. Der "Realist" wechselt die "Autorität" und nimmt seine Zuflucht zu einer anderen. Der "Idealist" denkt sich etwas anderes aus. Jedenfalls sind beide Positionen nicht zu fixieren, sie halten sich jeweils für wahr bis zum Erweis des Gegenteils.

Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich für den, der als Lehrer Zeitgenossen, die in diesen Haltungen befangen

278) WL 48.

279) Ohne Schwierigkeiten lassen sich in diesen beiden Einstellungen die "realistische" und die "idealistische" Argumentationshaltung mit ihren spezifischen Vorzügen und Schwächen erkennen.

sind, zur Einsicht führen will, entsprechende Schwierigkeiten.

"Für den, der ein solches Zeitalter zu diesem Entschlusse aufzuregen sich vornimmt, entsteht daraus unter anderm diese Unbequemlichkeit, daß er nicht weiß, wo er die Menschen aufsuchen, und an sie kommen soll" 280).

An diesem Punkt verdichten sich die beschriebenen Schwierigkeiten des Anfangs (methodischer, didaktischer, pädagogisch-interpersonaler und philosophisch-wertungshafter Art) zu einem Geflecht.

Fichte indiziert die Art und Weise, in der der durch die geistige Situation und ihre Wertung bestimmte Wille auf die entschiedene und auf Wahrheit insistierende Stellungnahme reagiert. Die Reaktion ist gekennzeichnet durch eine ausweichende Haltung, die sich durch die fixierende Charakteristik nicht getroffen hält.

"Wessen er sie auch beschuldige, so ist die Antwort bereit: "ja das gilt wohl von Andern, nicht aber von uns"; und sie haben in sofern recht, als sie neben der getadelten Denkweise auch die andere, ihr gegenüberstehende, historisch kennen; und, wenn man bei dieser sie angegriffen hätte, in dieselbe, welche sie jetzt abläugnen, sich geflüchtet haben würden. Würde man z.B. so reden, wie ich jetzt geredet habe, die historische Flachheit, Zerstretheit in die mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit so rügen, wie ich sie jetzo gerügt habe; so würde Jeder versichern, daß er in diesem Bilde sich nicht erkenne, daß er sehr wohl wisse, daß nur Eins wahr sein könne, und alles Entgegengesetzte nothwendig falsch sei: derselbe würde das versichern, welcher, wenn wir ihn bei diesem Beruhen auf dem

Einen, als einer dogmatischen Starrigkeit und Einseitigkeit, angegriffen hätten, sich seiner skeptischen Allseitigkeit rühmen würde" 281).

Der Zeitgeist ist wertungsmäßig in derartigen Einseitigkeiten befangen, daß er die für die Erkenntnis der Wahrheit erforderliche Grundmaxime vermissen läßt. Man erkennt die Wahrheit und ihre Forderung an, aber nicht zu sehr! Wiederum ist man für den Pluralismus, weil das Bestehen auf einer einzigen Position bürgerlich, unakademisch oder fanatisch erscheint. Man möchte sich schließlich den Horizont offen lassen; man möchte sich nicht isolieren und exponieren 282).

In der Wahrheit aber bzw. in ihrer Erkenntnis, wie in der Liebe, kann es kein Maß geben und hinter all den Charakterisierungen, mit denen man die geforderte sittliche Grundmaxime verdächtigt, stecken illegitime Unterstellungen, empirisch gewonnene, durch Fehlhaltungen nahegelegte Verallgemeinerungen, die in Wahrheit allerdings Vorbehalte gegenüber dem geforderten Grundakt selbst darstellen.

Jedenfalls wirken sich die durch den Zeitgeist empfohlenen latent wirkenden Einstellungsweisen in einer Weise aus, daß sie das Eintreten der Erkenntnis verhindern.

Aber nicht nur das Erkennen ist durch diese Vorgeprägtheit - man könnte im Anschluß an Heidegger 283) formulie-

281) WL 3 f.

282) Für den Zeitgeist und seine in widersprüchlichen Positionen sich artikulierende Gestalt kann sehr wohl die von Hegel in seiner Dialektik hervorgehobene antithetische Struktur beansprucht werden. Nur muß man bestreiten, daß es sich hier um Äußerungen der Vernunft und dazu noch einer gesetzmäßig fortschreitenden Vernunft handelt. Die Aufklärung zu jeder Zeit war naiv optimistisch.

283) Vgl. "Sein und Zeit", Tübingen ⁸1957, 167 ff. Für

ren: durch dieses Ausgelegtsein des alltäglichen Existierens - tangiert, sondern umfassend und ursächlich bereits das Leben, die Totalität des geistigen Seins selbst.

Wo das Leben selbst historisch und symbolisch geworden ist, ist es selbst und zwar wurzelhaft nicht mehr in der

Heideggers Position ist charakteristisch, daß nur die Seinsart des alltäglichen Daseins und seiner Verfallenheit wesentlich in den Blick tritt, nicht aber - zentral jedenfalls nicht! - die positive Möglichkeit der eigentlichen Existenz. Der eigentliche Grund dieses Ausfalls ist das Fehlen jeder philosophischen Berücksichtigung des Wertes und seiner für alle Existenz und alles Philosophieren zentralen Bedeutung. Mit diesem Ausfall ist nicht nur der Wahrheitsanspruch der eigenen Position Heideggers nicht mehr ausweisbar und begründbar, es ist nicht einmal möglich, den Vorrang des eigentlichen Existierens zu behaupten. Denn mit dieser Behauptung eines Vorrangs der Eigentlichkeit wird gerade eine Wertung bzw. Wertbevorzugung eingeführt, für deren grundsätzliche Zulassung Heidegger keine Begründung gibt. Man sieht daran, in welchem Maße der Dogmatismus herrscht. Zu der grundlegenden Bedeutung der Wertphilosophie für alles Philosophieren vgl. vor allem Heinrich Rickert, System der Philosophie, I. Teil, Tübingen 1921, 137 ff. Vgl. auch die treffende Charakteristik bei R. Lauth (Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953, 287 f): "Die Ausscheidung des axiologischen Grundansatzes, dem im sog. existentiellen Denken doch der Primat zukommen sollte, muß auf jeden Fall verheerende Folgen zeitigen. Der theoretische Primat erlaubt ein Sowohl-als-auch, aber die praktische Entscheidung und das praktische Urteil erfordern ein Entweder-Oder". Lauth zieht daraus die Konsequenz für die Existenz und für den Gottes-Begriff: "Ein Glaube, der nicht weiß, was er glaubt und ob er glaubt, ist unernst. Eine "Transzendenz" ohne klare Wertbestimmtheit ist notwendig eine wertlose oder wertfragliche Transzendenz. Ein Sein, das aus sich auch das Böse hervortreten läßt, ist ein verdächtiges Sein. Wenn man die Wert- und Sinnfrage ausscheidet, kann man die menschliche "Existenz" niemals zutreffend erfassen, man nimmt ihr vielmehr den absoluten Teil ihres Wesens".

Wahrheit 284).

Unter diesen Bedingungen ist das Erkennen, wenn es wirklich an der Wahrheit interessiert ist, veranlaßt, das zu vollziehen, was Kant eine "Revolution der Gesinnungsart" ²⁸⁵⁾ nannte. Diese Revolution muß die Grundmaxime der gesamten Lebenseinstellung betreffen und darf sich nicht auf einen isolierten Bereich einschränken. So könnte man meinen, es genüge, die Wahrheit in der Erkenntnis zu realisieren. Das Wollen und Handeln aber seien unabhängig von dieser Bestimmung zur Erkenntnis. Dagegen ist zu sagen: Es gibt nicht nur die Wahrheit für das Erkennen, sondern auch die Wahrheit des Wollens und Handelns. Es ist eine der fatalen Einstellungseigenarten und -einseitigkeiten der modernen Zeit, die Wahrheit zwar etwa theoretisch gelten zu lassen, sie aber für die anderen Bereiche

284) Der Verlust des metaphysischen ordo hat den Menschen nicht nur metaphysisch und religiös, sondern auch in der Raum- und Zeitdimension entwurzelt. "Poena sua sibi inordinatus animus": Augustinus, Confessiones 1, 12, 19. Es verdient übrigens noch bemerkt zu werden, was für die Theologie vom peccatum originale und für die Gnadenlehre von erheblichem Gewicht ist, daß die Ablehnung der Wahrheit aus einem Willensakt resultiert und bleibend eine Willenshaltung darstellt. Sie kann deshalb nicht einfach als faktische Realität beschrieben werden. Es ist eine der verhängnisvoll aus dem Neuplatonismus nachwirkende Theorie, das Böse einfach als ein Nichtsein zu charakterisieren. Diese Theorie hat ohne Zweifel nachdrücklich die Verharmlosung des Bösen gefördert. Leider sind auch so energische Voten gegen die Verharmlosung, die in der Kirche überscharf die Realität des Bösen betonten (die reformatorische Theologie, der Jansenismus) ohne eigentliche Berücksichtigung geblieben. Man kann aber ohne Einschränkung sagen, daß dort, wo das Böse nicht mehr ernst genommen wird, auch das Gute nicht mehr mit "ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Kräften geliebt" wird.

285) I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg 1966, (PhB45), 51 f. (Originalseite 54).

zu leugnen²⁸⁶⁾! Aus dieser einseitigen Befangenheit rührt schließlich die Klassifizierung der Bereiche des Wollens und Handelns und seiner Wertkriterien als einer rationalen Aufhellung und Bewährung nicht fähig und schließlich auch nicht bedürftig²⁸⁷⁾.

Wer die (ganze) Wahrheit will, muß sie ganz wollen, d.h. im Erkennen, Wollen und Handeln. Und nur wenn sie ganz gewollt wird, wird sie so gewollt, wie es dem Totalitätscharakter der Forderung der Wahrheit entspricht. Wird

286) Es ist historisch leicht zu erweisen, daß diese Grundhaltung, die sich in der Abwehr gegen den Offenbarungsanspruch des Christentums herausgebildet hat, primär daran interessiert war, den Glauben zu verdrängen und als ideologisch zu diskreditieren. Die in manchen Punkten zweifelhafte Lebenspraxis der Christenheit hat diesen Einwand leider erheblich genährt!

287) Als eine Merkwürdigkeit, die nachdenkenswert genug ist, mag in diesem Zusammenhang die Tatsache Erwähnung finden, daß es z.B. zu den immanenten Voraussetzungen der sog. "historisch-kritischen" Exegese zu rechnen ist, die kirchliche Schriftinterpretation und den kirchlichen Glauben ausdrücklich als unkritisch anzusehen und demgegenüber eine "kritische Wissenschaft" zu konstituieren. Wie wenig kritisch sie in Wahrheit ist und mit welchen unhaltbaren wissenschaftlichen Voraussetzungen gearbeitet wird, die naturwissenschaftlich und philosophisch in den jeweiligen Disziplinen längst aufgegeben sind, können die prinzipielle Methodenaussage und die konkreten historisch-kritischen Resultate zeigen. So wird z.B. als prinzipieller Einwand gegen die Möglichkeit des Wunders immer noch das "Dogma" von der angeblichen Naturkausalität angeführt. Aber sowohl die Naturwissenschaft als die Philosophie haben den im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß diesbezüglicher Auffassungen der Philosopheme Schellings und Hegels wirksamen Gedanken von der gesetzmäßig bestimmten Natur aufgegeben. Die Natur-"Gesetze" sind induktiver Art und sind im wissenschaftlichen Sinn nicht als Gesetze anzusprechen. Zum wissenschaftlichen Charakter dieser Induktions-"Gesetze" vergleiche man die klassischen Ausführungen Kants in der "Kritik der reinen Vernunft", Einleitung, B 3 f. Gegen R. Bultmanns Theorie von einem angeblich modernen Weltbild und seiner ge-

diese Forderung eingeschränkt, führt diese Restriktion wesensnotwendig zu entsprechenden Einschränkungen in den eingesehenen Resultaten. Der Fehler bzw. die Einseitigkeit im wissenschaftlichen Resultat offenbart sich so als Fehler bzw. Einseitigkeit des wissenschaftlichen Aktes bzw. der Grundwertung, in der (bzw. aus der) der wissenschaftliche Akt erfolgt.

Es ist deshalb keineswegs eine belanglose Angelegenheit, wenn Fichte auf der Frage der Vorbedingungen, die das Erkennen ermöglichen, so insistiert ²⁸⁸⁾. In Wahrheit entscheidet sich bereits hier alles. Die erwähnte Korrelation zwischen Anfang des philosophischen Ausgangspunktes und seinem Resultat erscheint hier bedingt durch die Grundwertung, in der in nuce das Gesamtergebnis enthalten ist. Fichte hat diese Entsprechung immer wieder betont. Bekannt ist die Formulierung, die Fichte einmal in dem "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 wählt:

"Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches

geschlossenen Kausalität hat sich mit bemerkenswert klaren Argumenten K. Jaspers (Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 9 ff) ausgesprochen. Vgl. besonders auch die Gesamtbeurteilungen des Unternehmers Bultmanns durch Jaspers (ebd. 37: 55). Als Vertreter der modernen - gegen die Annahme einer gesetzmäßigen Natur gerichteten - Naturwissenschaft kann J. Monod genannt werden, in dessen Buch "Zufall und Notwendigkeit", München ²1971 der Zufall allerdings die Rolle spielt, die früher die Determination innehatte. Damit ist das gegensätzliche Extrem erreicht, das ebenso unhaltbar ist. Gegen beide Extrempositionen gilt das Argument: Wo alles notwendig (zufällig) ist, ist nichts notwendig (zufällig). Das Urteil, das alles notwendig (zufällig) ist, ist mindestens nicht notwendig (zufällig), sondern frei!

288) Von diesem Zusammenhang aus muß man es als bedenklich ansehen, wenn ein Herausgeber der "Wissenschaftslehre" die gesamten Prolegomena der Prole-

System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" 289).

In dieser Formulierung, die man gelegentlich auch als Votum für einen Relativismus, dem sich Fichte verschreibe, interpretiert hört bzw. liest, ist die Rückbeziehung der wissenschaftlichen Reflexion auf den fundierenden Grundakt und der in ihm vollzogenen Grundwertung energisch geltend gemacht 290).

Auf diesem Sachverhalt beruht auch das für heutige Anschauungen merkwürdige Phänomen, daß man ursprüngliche Einsichten haben kann, ohne Wissenschaft zu treiben. Die richtige Wertung, die im Leben vollzogen ist, hat die

gomena mit ihren Ausführungen zur Charakteristik des wissenschaftlichen Akts einfach ausläßt. So W. Janke, J.G. Fichte, Wissenschaftslehre 1804. Text und Kommentar (Quellen der Philosophie 2), Frankfurt a.M. 1966.

289) AA, I, 4, 195.

290) Von diesem Zusammenhang her ist die in bestimmten theologischen Schriften aufgestellte Alternative von "Orthodoxie" oder "Orthopraxie" als unzureichend zu bezeichnen. Zunächst einmal ist die Entgegensetzung unzulänglich, weil ja beide Begriffe mit dem begrifflichen Moment des Wahren bzw. Richtigen operieren. Orthodoxie und Orthopraxie beruhen auf einer grundlegenden Einheit, der Einheit der richtigen Wertung in der Wahrheit. Aus dieser Wertung entspringt das Interesse an der Orthodoxie und Orthopraxie. In den durch die historische Sachlage geprägten Begriffen von Orthodoxie und Orthopraxie kann man offenbar orthodox sein, ohne die Orthopraxie zu realisieren, wie der Orthopraxie anhängen, ohne orthodox zu sein. Das aber führt zu einem unerträglichen Zerrbild des Christlichen! Wahrheit und Liebe sind in Gott eine untrennbare Einheit. Daß es gerade Theologen sind, die diese von der profanen Wissenschaft kommende (unhaltbare!) Aufgliederung in Theorie und Praxis übernehmen, indiziert den Umfang des von außen einwirkenden Einflusses. Transzendental gesehen ist jedoch das Erkennen nicht ohne das Wollen und das Wollen nicht ohne das Erkennen denkbar. Der Geist voll-

Einsicht - M. Scheler würde sagen: - auf dem Rücken 291). Einem totalen Willen zur Wahrheit, einer uneingeschränkten Liebe zur Wahrheit eröffnet sich die ganze Wahrheit 292).

Die Ablösung des Erkennens von dem Lebensakt und die Einschränkung der Anerkennung der Wahrheit auf den ausschließlich theoretischen Bereich führen zu einer Strangulierung des Wahrheitswillens, dem immanent notwendig auch das Erkennen seinen Tribut entrichten muß. Das Erkennen wird dann nicht mehr von dem grundlegenden Lebenswillen und seinem Impuls angetrieben. Es isoliert sich und wird steril. Nur dort, wo das Erkennen dem sittlichen Willen, der auf den totalen Lebensakt gerichtet ist, integriert wird, erschließt sich die Wahrheit in ihrer Ganzheit und Einheit 293).

g) Die geforderte Aufmerksamkeit

Die weiteren Prolegomena, die Fichte den eigentlichen

zieht sich im Wollen wie im Erkennen. Die Differenzierung der Einheit des geistigen Aktes in einen (theoretischen) Rationalismus und in einen (irrationalen) Voluntarismus verhindert die Grundlegung einer Wertphilosophie und hebt das in Wahrheit vollzogene Erkennen damit überhaupt auf.

- 291) Große Heiligengestalten haben ihre oft großartigen theologischen Einsichten oft nicht aus der Schultheologie.
- 292) Leider ist der Begriff der Wahrhaftigkeit im allgemeinen Verständnis zu sehr eingeengt. Normalerweise bedeutet wahrhaftig zu sein, das zu sagen, was man denkt, d.h. also aufrichtig oder ehrlich zu sein. Die fundamentale Wahrhaftigkeit fordert dagegen auf, die Wahrheit ganz zu suchen bzw. zu bejahen!
- 293) Die Disintegration von Leben und Erkennen führt zu dem Phänomen des "Intellektualismus" oder auch zum Phänomen "Gnosis". Die mit Recht hervorgehobene begriffliche Differenz des Inhalts von "Erkennen" im griechischen und hebräischen Sinn hat hier ihren Ursprung.

Prolegomena vorausschickt, befassen sich mit den Fragen des Nachvollzugs der Konstruktionen durch den Hörer und einer begrifflichen Bestimmung der Inhalte der nachfolgenden Prolegomena.

Um mit dem letzteren Punkte zu beginnen: Die auf die Prolegomena zu den Prolegomenen folgenden eigentlichen Prolegomena haben zum Inhalt die Darstellung des Begriffs der Philosophie bzw. der Wissenschaftslehre. Diese Darstellung erfolgt in Vortrag 1 bis Vortrag 3, wobei diese Bestimmung der Philosophie bzw. der Wissenschaftslehre als rein begriffliche Artikulation (im Gegensatz zum eigentlichen Vollzug der philosophischen Sache, die im 4. Vortrag einsetzt) anzusehen ist. Fichte betont ausdrücklich, "daß diese Prolegomena nicht so anzusehen sind, wie wohl häufig Prolegomena angesehen werden, als ein bloßer Anlauf, den der Vortragende nimmt, und dessen Inhalt nicht eben viel bedeuten soll" 294).

Die eigentlichen Prolegomena enthalten den Begriff dessen, was im Hauptteil der Ausführungen betrieben werden soll. Sie sind nicht schon die Wissenschaftslehre selber. Deshalb mahnt Fichte seine Zuhörer, das Maß der Verständlichkeit der Wissenschaftslehre, die zu ihrem Verständnis erforderliche Aufmerksamkeit und Bemühung im Studium nicht an den Prolegomena zu nehmen 295). Aber sie geben den zugehörigen Begriff dieser Wissenschaftslehre. Als solche haben sie die Bestimmung:

"Ihr geistiges Auge von den Objekten, auf denen es bis jetzt hin- und hergleitete, nach dem Punkte hin zu richten, den wir zu betrachten haben, ja sogar diesem Punkte erst seine Existenz zu geben; sie sollen Sie in die Kunst, die wir späterhin gemeinschaftlich ausüben werden,

294) WL 5.

295) WL 6.

die Kunst des Philosophierens, einweihen; sie sollen ein System von Regeln und Maximen des Denkens, deren Gebrauch späterhin in jeder Stunde wieder eintreten wird, mit einem Male Ihnen bekannt und geläufig machen" 296).

Mit dem Begriff der Philosophie wird ihr eigentliches transzendentes Objekt artikuliert und zugleich das methodische Verfahren beschrieben, das befolgt wird.

Zu dem zweiten erwähnten Punkt, der Frage der Nachkonstruktion der Vorträge und ihrer Inhalte bemerkt Fichte zunächst:

"Ich, E.(hrwürdige) V.(ersammlung), will mit diesem Worte als ein Verstummer und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur inwiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben" 297).

Die bestimmten Konstruktionsanweisungen, die in den folgenden Vorträgen gegeben werden, setzen den energischen Nachvollzug auf der Seite des Rezipierenden voraus. Nur in diesem Nachvollzug, nicht aber als bloß gehörte, objektiv bleibende Gedanken, können sie eingesehen werden. Das in der interpersonalen Beziehung Mitgeteilte muß von der aufnehmenden Person in entsprechenden Akten geistig erstellt, d.h. aktiv durch Vollzug der angemuteten Aufgabe erzeugt werden, sonst ist es geistig nicht vorhanden 298). An einer späteren Stelle, im 2. Vortrag bemerkt Fichte zu diesem sachlichen Zusammenhang:

296) WL 5 f. Der eigentliche "Gegenstand" des philosophischen Aktes ist nach dieser Aussage Fichtes also kein Gegenstand des gemeinen Bewußtseins, kein natürlicher Gegenstand. Er muß erst in einer spezifischen Reflexion und Abstraktion erhoben werden, kann aber freilich als Tatsache des gemeinen Bewußtseins nachgewiesen werden.

297) WL 5.

298) Hinzu kommt noch das Erfordernis, dieses Gehörte in

"Ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortrages der W.=L. in der lebendigen Gründlichkeit ... wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben ... Kurz, zwischen meinen Akt des Vortrages und Ihren Besitzstand des Vorgetragenen muß noch ein Mittelglied eintreten, Ihre eigene Nacherfindung" 299).

Im 5. Vortrag, den Fichte nach den Anstrengungen, die der vierte Vortrag erfordert hatte, benutzt, um noch einige Hinweise zu der Frage des Mitvollzugs zu geben, geht Fichte ausführlicher auf diesen Zusammenhang ein.

"Ich habe zwar alles für das Verständniß dieser Vorträge Stimmende, und in den Standpunkt derselben setzende beigebracht, und Ihnen mitgetheilt, nur Zweierlei nicht: theils, das eigentlich gar nicht Mitzutheilende, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, sodann einige Bemerkungen, die nicht gern gehört zu werden pflegen, und von denen ich hoffte, daß ich sie diesmal ganz übergehen könnte" 300).

Unter dem ersten Punkt, dem Talent, die Vorträge aufzunehmen, nennt Fichte das "Talent der ganzen vollen Aufmerksamkeit" 301). Fichte hatte in seiner Ankündigung der WL mit der Einladung zur Subskription an die Teilnahme als Bedingung die gründliche Beschäftigung mit der Wissenschaft geknüpft. Bei dieser Voraussetzung hatte er vor allem an die mit diesem Studium erworbene volle Aufmerksamkeit, nicht an die erworbenen materialen Inhalte gedacht.

"Ganze, volle Aufmerksamkeit, ..., die sich selbst mit allem ihrem geistigen Vermögen in das vorliegende Objekt wirft, sich daran setzt und darin vollkommen aufgeht; so daß ein anderer Gedanke oder Einfall gar nicht eintreten kann, da ja für das Fremde in dem von dem Objekte ganz

seinem Evidenzanspruch zu prüfen und daraufhin zu kontrollieren.

299) WL 15 f.

300) WL 42.

301) Ebd.

ausgefüllten Geiste kein Raum übrig ist" 302).

Diese von Fichte so stark geltend gemachte und für den Vollzug der Einsicht als unentbehrlich betonte Aufmerksamkeit ist die Konsequenz der durch den Wert der Wahrheit bestimmten Wertentscheidung und der entsprechenden Willenshaltung. Im Anschluß seiner Hinweise zu den falschen Einstellungshaltungen im fünften Vortrag spricht Fichte sehr prägnant von der positiven Haltung:

"Wer in der Wissenschaft noch irgend Etwas sucht, begehrt und wünscht, denn allein und rein sie selber, der liebt sie nicht ganz, wie sie geliebt sein soll, und auch er wird von ihrer Seite der ganzen Liebe und Begünstigung derselben sich nie zu erfreuen haben" 303).

Die absolute Wahrheit wird also nicht in einer neutralen, theoretischen Haltung erfaßt, sondern in einem Vollzug der Kräfte des ganzen Gemütes. Nicht die Haltung des (bloßen) Zuschauers, die nach dem berühmten, dem Pythagoras zugeschriebenen Gleichnis das Äquivalent zur Haltung des Philosophen der Wahrheit gegenüber darstellt 304), ist die spezifisch und ausgezeichnet disponierende Einstellung, sondern der Vollzug der Liebe.

302) WL 43. Erkenntnis ist im Sinne Fichtes als die Disjunktion von theoretischer und praktischer Vernunft übergreifende Einheit des Erkennens verstanden. Nur in diesem Sinne kann die Aussage im folgenden Zitat verstanden werden und Geltung haben.

303) WL 48.

304) Vgl. Diogenes Laertius, De vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum (ed. H.G. Huebnerus), Lipsiae 1831, Vol. II. p. 244. Am Beispiel des Pythagoras und ebenso an den Idealen der griechischen Schulen läßt sich leicht der Nachweis führen, daß sie die eigentliche Qualität dessen, was im Christentum Liebe ist, nicht kannten. Die $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\xi\omicron\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\pi\tau\chi\sigma\tau\epsilon\tau\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\phi\chi\psi\omega\pi\tau\chi\sigma\tau\epsilon\tau\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\phi$ etc. indizieren (z.T. bis in die sprachliche Formbildung mit dem Alpha Privativum) das Fehlen der eigentlichen, positiven Qualität der Liebe. Auf Platons Symposion und die

"Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden, wie das Absolute" 305).

Der Vollzug des einen absoluten Wertes in der Liebe integriert die Kräfte und Vermögen zu einer einzigen Gesamtaktivität, die unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt als volle Attention und ungeteilte Konzentration 306) erscheint.

"Hieran nun, daß man diese Aufmerksamkeit besitze, ist für das Verständniß dieser Vorträge Alles gelegen" 307). Fichte

Charakteristik des Eros ist schon hingewiesen worden. Auch im Staat gelingt es Platon nicht, die Eigenständigkeit der Gerechtigkeit zu erweisen. Gerechtigkeit liegt dann vor, wenn die anderen Seelen-Vermögen bzw. Tugenden ihre spezifische Funktion erfüllen (vgl. Staat, 433a ff). Aus diesem Fehlen des eigentlichen sittlichen Wertes ergibt sich der griechische Intellektualismus.

Für die im wesentlichen Punkt andersgeartete römisch-lateinische Antike dagegen war die Gerechtigkeit der erste Wert. Bei Cicero, der selbst erheblich von der akademischen Philosophie geprägt ist, ist dieser praktische Primat (besser: der Primat der praktischen Vernunft, des Willens und des Wertes) noch deutlich erkennbar. Ein besonders illustrierendes Beispiel für die Verschiedenartigkeit der römischen von der griechischen Welt, die meistens ignoriert wird, bietet der Bericht von den Vorträgen, die der griechische Philosoph und Scholarch der Akademie Carneades in Rom hielt. Der Eindruck, den die Vorträge dieses Mannes mit seiner Dialektik auf die Zuhörer (unter ihnen Cato Censorius) machte, war verheerend (vgl. das Referat der Rede bei Lactantius, Inst. 5, 14, 3-5).

305) WL 49. Auch in diesem Zitat ist Erkennen wiederum als Ausdruck der Liebe verstanden. Trotzdem ist anzumerken, daß Fichte an dieser Stelle wenigstens die spezifische Dignität des religiösen Aktes nicht beachtet bzw. berücksichtigt.

306) Auf die Bedeutung der Sammlung für das schöpferische geistige Thun hat besonders eindringlich Gabriel Marcel in seinem Philosophieren hingewiesen.

307) WL 43.

hebt ausdrücklich hervor, daß es bei dem Verständnis der WL nicht den Unterschied zwischen "schnellem" und "langsamem Kopf" gebe. Die WL richtet sich an den "Kopf *de l'homme*", wenn er nur aufmerken kann" 308). Die Begründung, die Fichte für diese Behauptung erbringt, lautet: "Denn dieses ist ja unser Verfahren ...: zuvörderst sind wir aufgefordert, einen gewissen Begriff innerlich zu construiren. Dies hat keine Schwierigkeit jeder, der nur auf die Beschreibung Acht hat, kann es; und wir construiren es ihm vor. - Sodann das Construirte an einander zu halten, wo ohne alles unser Zuthun eine Einsicht sich von selber erzeugen wird, wie ein Blitzschlag" 309). Da es nicht Sache der Individualität ist, die hier gesuchte Evidenz zu erzeugen, da nicht "wir" die Wahrheit machen, sondern wie Fichte bemerkt: "die Wahrheit ... sich selber" macht "durch eigene Kraft" 310), tritt sie überall dort ein, wo die Bedingungen ihres Eintretens vollzogen werden.

h) Fehlkonzeptionen des philosophischen Aktes

Hier sollen jene Bemerkungen dargestellt werden, von denen Fichte äußerte, man höre sie nicht gern; er habe gehofft, sie ganz übergehen zu können 311). Es handelt sich dabei um bestimmte Einstellungsweisen, die das Verständnis der WL verhindern, weil sie die rechte Aufmerksamkeit nicht eintreten lassen.

"Sie kommen insgesamt aus Mangel an Liebe zur Wissenschaft, der nun entweder bloßer Mangel, kalte, kraftlose und zerstreute Liebe, oder gar das Gegentheil derselben ist, ein geheimer Haß gegen die Wissenschaft, wegen einer andern

308) WL 44.

309) Ebd.

310) WL 44f.

311) Vgl. WL 42.

im Gemüthe vorhandenen Liebe" 312).

Unter der Liebe, die zu einem geheimen Haß gegen die Wissenschaft führt, versteht Fichte eine "verkehrte Selbstliebe". Diese "Selbstliebe" differenziert er in "Selbstschätzung" und "Selbstgenuß". Die Selbstschätzung führt zum Hochmut, der Selbstgenuß zu einer "geistigen Wollüstigkeit".

Die erste Denkart nimmt Anstoß daran, daß in der WL ein Wissen behauptet wird, das sie nicht selber entdeckt hat. Sie sieht in dem Anspruch der Wissenschaftslehre, eine ganz neue Philosophie zu enthalten, Arroganz. Statt sich unbefangen dem wissenschaftlichen Gang zu überlassen und sich ihm mit ganzer Aufmerksamkeit hinzugeben, ist sie interessiert, der Wissenschaftslehre eine Schwäche nachzuweisen. Die "Duplicität der Zwecke" hindert sie so, die Sache, um die es geht, wahrzunehmen. So kommt es zu einem falschen Begriff von der Sache, der dann (zu Unrecht) als wahrer Begriff der Sache ausgegeben wird.

Fichte stellt hier unverkennbar Phänomene dar, die er selbst im Vortrag der Wissenschaftslehre beobachtet hat. Es kann aber kein Zweifel sein, in welchem Maß er mit diesen Hinweisen eine generelle Fehlhaltung trifft. Es ist ja eine im wissenschaftlichen Alltag leicht zu verifizierende Erfahrung, wie sehr Wissenschaftler geneigt sind, selbst großartige Entdeckungen und Darstellungen abzuwerten und ihnen den zukommenden Rang abzusprechen. Oder man beschäftigt sich mit peripheren Schwächen, um durch entsprechende Kritik den wesentlichen Wert zu verdunkeln. Im Falle der Wissenschaftslehre bzw. der Transzendentalphilosophie kommt noch ein besonderes Moment hinzu. Der atemberaubend kühne Anspruch, den sie stellt und den sie in ihren Hauptautoren auch tatsächlich ein-

312) WL 46.

löst, muß in der angegebenen Fehlhaltung als maßlos übertriebene Arroganz erscheinen. Man ist dann von vornherein voreingenommen und statt in der Liebe zur Wahrheit und aus ihr heraus den Anspruch zu prüfen, wird billige Polemik getrieben und unsachliche Kritik geübt. Dabei kommt es geradezu zu einer Umwertung der Werte. Wer die Wahrheit eingesehen hat, der zieht sich den Vorwurf der Arroganz zu. Wer behauptet, man könne sie nicht einsehen, der gilt als demütig ³¹³⁾.

Die zweite Denkart, "die Liebe zum Genusse des empirischen Selbst", findet ihr Gefallen in einem freien, willkürlichen Spiel der Geisteskräfte mit den Objekten der Erkenntnis. Fichte charakterisiert sie durch den Grundzug:

"... ihr heißt Denken soviel als sich Etwas ausdenken; und Selbstdenken soviel als sich für seine eigene Person und auf seinen eigenen Leib eine Wahrheit erdenken" ³¹⁴⁾. Man kann ohne Künstelei in dieser Haltung die idealistische Einseitigkeit sehen, die delectatio am eigenen gedanklichen Vollzug, dem ipso facto Wahrheit zuerkannt wird. Auch diese Haltung muß durch die Wissenschaft, die alles Denken unter ein Gesetz bringt und die Willkür der Freiheit gegenüber der Wahrheit ausdrücklich aufgibt, zur Polemik gereizt werden.

Fichte warnt ausdrücklich vor dieser Polemik, da sie den Geist von der rechten Aufmerksamkeit und dem Verständnis der Wissenschaftslehre abhält.

In diesem Zusammenhang erwähnt Fichte noch das realistische Pendant:

313) Es sei auf das bereits angeführte Lessing-Zitat hingewiesen: "Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die Wahrheit ist ja doch nur für dich allein"! Sämtliche Schriften, a.a.O. Bd. 13, 23 f.

314) WL 47.

"Oder auch, es ist vorherrschende Liebe zur bloßen Empirie, und die absolute Unmöglichkeit des Wunsches, seinen Geist auf irgendeine Weise zu spüren und zu genießen, ausser als lernendes Gedächtnis" 315).

In dieser Haltung ist der Geist unfähig, den gedanklichen Konstruktionen zu folgen, da er nur auf die Resultate achtet. Die Freiheit in der Wahl der Zeichen und Ausdrücke muß ihn, da er die ihnen entsprechende gedankliche "Sache" nicht begreift, irritieren, so daß er nicht mehr weiß, wovon eigentlich die Rede ist. An die Stelle der Klarheit tritt so für ihn eine einzige Konfusion.

Die andere Form der falschen Haltung, die Fichte aufführt, ist die kraftlose und zerstreute Liebe oder der Mangel an Liebe überhaupt. Auch er ist, ebenso wie die Liebe zu einem falschen Wert, ungeeignet, das Erkennen zu leiten und dem Geist die gespannte Kraft zum Vollzug der gedanklichen Schritte und die entsprechende Aufmerksamkeit zu vermitteln.

Es sei noch angemerkt, daß Fichte im Zusammenhang der Darstellung der fehlerhaften Akte einen Fall völlig unerwähnt läßt, der ebenfalls in eine systematische Darstellung gehörte; den Fall des direkten Hasses der Wahrheit. Denn ebenso wie die Wahrheit als höchster Wert geliebt werden kann, kann sie, wenn auch nicht ursprünglich, so doch in secundo 316), unmittelbar gehaßt werden. Und daß

315) WL 48.

316) Wäre ein ursprünglicher Haß möglich, so müßten zwei absolute Wertprinzipien angesetzt werden. Dieser Ansatz ergäbe unter dem Gesichtspunkt der ethischen Materialität einen metaphysischen Dualismus. Das System Schellings und Hegels muß konsequenterweise so operieren, wenn man auf den Wertgesichtspunkt achtet, der allerdings in diesen Systemen nur in untergeordneter Funktion erscheint. Der Haß als Negation ist aber transzendental nur an einer qualitativen Position

dieser Fall nicht so völlig abnorm ist, kann die Erfahrung bestätigen.

Das Böse kann als Böses geliebt werden, was dem Haß der Liebe entspricht. Die Wahrheit kann auf Grund der Freiheit des Willens völlig verworfen werden ³¹⁷⁾.

möglich, die ihrerseits absolut ist, also ohne ihre Negation angesetzt werden kann. Diese qualitative Position muß im Geiste gesetzt sein, sonst ist überhaupt kein Geist denkbar. Der Hassende muß ja immer noch Wahrheit als absoluten Wert erfassen, den er in seinem Haß negiert. Er muß außerdem in Wahrheit wissen und wollen, was er will. In jeder dieser Hinsichten ist die Wahrheit gegenüber dem Haß transzendental vorrangig.

- 317) Für den in medio Ecclesiae lebenden Gläubigen müßte die Tatsache des Todes Jesu Christi ein unübersehbares Zeichen sein, welches reale und machtvoll zerstörerische Kraft das Böse entfaltet. Man hat jedoch den Eindruck, daß diese Tatsache nur noch ein historisch gewußtes Faktum darstellt, das in seinem, die ganze konkrete Geschichte übergreifenden und sie deutenden Charakter immer mehr ignoriert wird. Nebenbei: So wie der Haß des Guten die materiale Tendenz des Bösen ist, so schließt die Liebe das Böse willentlich aus und negiert es. Liebe ist in ihrer Materialität, die auf sich selbst gerichtet ist und sich bejaht und will zugleich Negation alles dessen, was nicht sie ist bzw. will. Diese (sittliche) Liebe ist insofern notwendig Haß des Bösen.

F: Der Vollzug der Wissenschaft

1.) Die Prolegomena: Der Begriff der Wissenschaftslehre

a) Der Begriff der Philosophie

Nachdem Fichte in den Prolegomena der Prolegomena den Charakter des philosophischen Aktes, insofern er Erkenntnis will, beschrieben hat, wendet er sich in den Prolegomena dem spezifischen Thema zu, den Begriff der Philosophie bzw. der Wissenschaftslehre darzustellen. Diese Ausführungen haben selbst wiederum vorbereitenden Charakter im Hinblick auf den mit Beginn des vierten Vortrags einsetzenden eigentlichen Vollzug der Wissenschaftslehre, dessen begriffliche Artikulation sie darstellen.

Die Notwendigkeit dieser begrifflichen Bestimmung ergibt sich aus der wissenschaftlichen Forderung nach völliger begrifflicher Transparenz dessen, was wissenschaftlich getan wird - bzw. getan werden soll. Die Form der Wissenschaft, die - wie bemerkt - nicht identisch ist mit der eigentlichen Wissenschaft in ihrem Vollzug, bietet so die Möglichkeit, den Vollzug der Wissenschaft ständig an ihrem Begriff zu prüfen und zu orientieren. Allerdings setzt die begriffliche Klärung ihrerseits den in Evidenz abgesicherten Durchvollzug der Wissenschaft voraus. Nur auf diese Weise kann die begriffliche Form als Form des entsprechenden wissenschaftlichen Vollzugs gewonnen werden und als evidierte Form an den Anfang gestellt werden ³¹⁸⁾. Die Wissenschaftslehre, wie Fichte seine Kon-

318) Historisch ist zu sagen, daß Reflexionen über den Begriff der Philosophie sehr spät angestellt wurden. Erst als durch das Auftreten einer Fülle von Philosophemen das Interesse an einer kritischen Absicherung der Philosophie wuchs, kam es zu Reflexionen über den Begriff der Philosophie. Es ist kein Zufall,

zeption der Philosophie nennt, ist - nach der Regel der Definition - dem Genus "Philosophie" zuzuweisen. Was aber ist Philosophie? Was soll die Philosophie nach der "allgemeinen Anforderung" an sie? Die Antwort lautet, sie soll "die Wahrheit darstellen" 319). Die weitergehende Frage lautet: Was ist denn nun Wahrheit? Fichte geht zunächst vom Gegensatz aus:

"Besinnen wir uns nur, was wir nicht für Wahrheit gelten lassen: wenn es so sein kann, oder auch so, also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht" 320).

Wahrheit also ist "absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht". Dem Gesamtduktus der Wissenschaftslehre entsprechend, die im wesentlich zweigeteilt ist in die Wahrheitslehre und in die - in Wahrheit gegründete - Er-

daß Descartes mit seinen "Regulae" die ersten bemerkenswerten Versuche in dieser Richtung unternahm. Der transzendente Ansatz führt wesensnotwendig zu einer sekundärreflexiven Erfassung der rein begrifflichen Momente, die den Begriff der Philosophie konstituieren. Die "Kritik der reinen Vernunft" Kants bietet nur zum Teil - untergeordnete - Reflexionen über den Begriff der Philosophie, im wesentlichen ist sie selbst bereits inhaltlich Metaphysik und eigentliche Kritik. Fichte dagegen hat sich immer wieder mit der Frage des Begriffs der Philosophie beschäftigt. Die bekannteste Ausführung zu diesem Thema ist seine Schrift "Über den Begriff der WL" aus dem Jahre 1794. Die gediegenste Darstellung und Begründung des Begriffes der Philosophie ist die Arbeit von R. Lauth, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967. Um den ganzen wissenschaftstheoretischen Abstand zu ermessen, der zwischen modernen Philosophemen und der transzendentalen Erörterung besteht, vergleiche man einmal die Behandlung des Methodenproblems in Heideggers "Sein und Zeit"; oder auch die dürftige Abhandlung von K.Jaspers: "Einführung in die Philosophie", München 1966.

319) WL 7.

320) Ebd.

scheinungs- bzw. Scheinlehre ³²¹⁾ ist hier auf die Einheit von Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit Bezug genommen. Fichte stellt diesen Einheitsbezug jedoch zunächst zurück und formuliert als Aufgabe der Philosophie:

"Alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit" ³²²⁾.

Bei dieser Kurzformel ist darauf hinzuweisen, daß natürlich nicht daran gedacht ist, etwa alles mannigfaltige Konkrete auf Einheit zurückzuführen, etwa die historischen Fakten ³²³⁾. Gemeint ist natürlich die Mannigfaltigkeit, soweit sie philosophisch relevant ist, die Mannigfaltigkeit der Prinzipien. Diese Mannigfaltigkeit der Prinzipien muß eine begrenzte und in einer Einheit gesehene Mannigfaltigkeit sein. Denn wären die Prinzipien unbegrenzt und nicht auf eine Einheit bezogen, könnte es nicht zu einem Wissen (von ihnen) kommen.

321) Vgl. WL 150 f.

322) WL 7.

323) Nach der Konzeption Hegels sind auch die konkreten Ereignisse der Geschichte, die historischen Fakten, gesetzmäßig auftretende und einsichtige ableitbare Erscheinungen. Nach Fichte sind sie gerade nicht ableitbar, sondern bloße Fakten, für die es keinen determinierenden Faktor gibt. Es gibt zwar einen prinzipiellen Rahmenbegriff der Geschichte - er ist der Gegenstand der apriorischen Geschichtsphilosophie - , es gibt aber, weil die konkrete Geschichte aus sich einander situierenden Freiheitsentscheidungen besteht, die als solche unableitbar sind, weil Freiheit Selbstbegründung ist, die nicht logisch ableitbar ist, keine Möglichkeit einer logisch-gesetzmäßigen Ableitung der konkreten Geschichte. Es kann diese Möglichkeit prinzipiell nicht geben, wenn die Freiheit (und mit ihr das Sittengesetz) festgehalten werden sollen!

Dabei legt Fichte entscheidendes Gewicht darauf, daß die Totalität dieser Mannigfaltigkeit erschöpft wird. Einer Philosophie, die sich darauf beschränkt, nur einzelne Prinzipien zu erfassen, muß mit Recht der kritische Einwand gemacht werden, sie sei einseitig und unvollständig. Die Totalität der Prinzipien muß erschöpfend dargestellt werden; sonst liegt keine Wissenschaft vor. Und sie kann erschöpfend dargestellt werden, da es sich nicht um einen objektiven und empirischen Gegenstand handelt, zu dem eine prinzipiell unabschließbare Fülle von wissenschaftlichen Daten herangebracht werden kann, sondern um einen subjektiv-objektiven Gegenstand, das Wissen selbst, das in allem Wissen als Bedingung der Möglichkeit von Wissen überhaupt schon jeweils vorausgesetzt ist.

Dieser "Gegenstand" soll sekundär reflexiv eingeholt werden. Der üblicherweise in der Bestimmung des Begriffes der Philosophie gemachte Fehler besteht darin, daß der "Gegenstand" der philosophischen Bemühung nicht charakterisiert bzw. nur ungenau reflexiv bestimmt ist. Wenn aber die Aufgabe nicht exakt definiert ist, muß die Ausführung dieser Aufgabe notwendig scheitern. Das Herkwürdige des philosophischen Tuns ist ja gerade die Tatsache, daß erst eine Definition dessen gesucht werden muß, was Philosophie sei. Offenbar weiß der Einzelwissenschaftler ³²⁴⁾ (etwa der Mathematiker) primär jedenfalls schon

324) Offenbar ist die wissenschaftliche Definition dessen, was der Einzelwissenschaftler naiv treibt, doch wiederum höchst kompliziert und schwierig. Diese wissenschaftliche Definition erfordert ganz andere Voraussetzungen (vor allem philosophischer Art!), über die der Einzelwissenschaftler in der Regel nicht verfügt. Man könnte diesen Sachverhalt sehr leicht am Beispiel etwa der Theologie exemplifizieren. Wo findet man eine begriffliche Bestimmung dessen, was Theologie ist bzw. als Wissenschaft zu sein hat? Das inhaltliche Dilemma der Theologie ist weitgehend bedingt durch die begriffliche Unklarheit über den eigentlichen Gegenstand der Theologie. In dem von E. Neuhäusler - E. Gössmann herausgegebenen Buch: "Was ist Theologie?", München 1966, etwa findet man Darstellungen zu den

immer darum, was das Objekt seiner Wissenschaft ist, auch wenn er in der wissenschaftlich-reflexiven Weise es wiederum doch nicht so genau weiß. In der Philosophie ist die erste ³²⁵⁾ Aufgabe die, den eigentlichen Gegenstand dessen, was Philosophie sei und zu erforschen habe, exakt zu bestimmen.

Die Totalität des Mannigfaltigen soll erfaßt werden. Und diese Totalität soll auf Einheit zurückgeführt werden,

einzelnen Disziplinen der Theologie, aber keine Gesamtbehandlungen des prinzipiellen Einheitsbegriffes. Der gleiche Einwand ist gegen das kürzlich erschienene, von W. Lohff und F. Hahn herausgegebene Bändchen "Wissenschaftliche Theologie im Überblick", Göttingen 1974, zu erheben.

Die disziplinäre Einzeldarstellung kann nur im Rahmen der voraussetzenden und transzendental notwendig vorausgesetzten Einheit des Gesamtbegriffes entfaltet werden. Das heute so häufig zu registrierende Phänomen, daß die Einzeldisziplinen ihren disziplinären Rahmen überschreiten und die Resultate anderer Disziplinen nicht nur faktisch nicht beachten, sondern prinzipiell nicht mehr zulassen, hat in dem Fehlen eines erarbeiteten und anerkannten Gesamtbegriffes, in dem das einzelne Fach mit seiner spezifischen Thematik zu lokalisieren ist, einen wesentlichen Grund. Das Studium von Disziplinen, deren Resultate nicht mehr zu koordinieren und integrieren sind, stellt eine übermäßige Beanspruchung dar!

- 325) Die Bestimmung des Begriffes der Philosophie als erster Aufgabe ist natürlich nicht zeitlich, sondern sachlich zu verstehen. Im zeitlichen Sinne gehen natürlicherweise viele Experimente voran, bis man zu der Einsicht der Notwendigkeit einer präzisen Charakteristik des Begriffes "Philosophie" bzw. einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Ausarbeitung des Gesamtsystems selber kommt.

und zwar auf absolute Einheit. Die Philosophie sucht ja Einsicht. Als Einsicht im strengen Sinn kann aber nur die Einsicht aus Prinzipien und letztlich die Einsicht aus dem letzten Prinzip, die Einsicht aus dem Grunde, der der absolute Grund ist, gelten gelassen werden. Erst in diesem Fall ist im präzisen Sinn Ein-sicht, nämlich absolute Einsicht gegeben.

Die spezifisch philosophische Aufgabe besteht aber zugleich darin, den systematischen Zusammenhang der Prinzipien untereinander und deren Begründung im letzten Prinzip einsichtig zu machen; einen kontinuierlichen Einsichtszusammenhang herzustellen, in dem das eine Moment überleitet zu dem anderen und vice versa. Ohne die Einsicht in den absoluten Grund hätte das Wissen keine Realität bzw. kein Fundament. Ohne den systematischen Zusammenhang hätte die Wissenschaft keine Einheit des Wissens. Sie hätte allenfalls eine Menge von einzelnen Daten, ohne einen Zusammenhang zwischen ihnen herstellen zu können. Beide Momente, die Begründung des Wissens in und aus einem absoluten Grund und der Ableitungszusammenhang in der Einheit des Wissens sind offenbar in der Wissenschaft angestrebt und erforderlich ³²⁶⁾.

Fichte betont mit Recht, daß jede Philosophie, falls sie Philosophie sein wollte, die charakterisierten Intentionen habe verfolgen müssen ³²⁷⁾. Jede Philosophie muß Einsicht erstreben und muß einen Einsichtszusammenhang erstellen.

326) Beide Desiderate werden im wissenschaftlichen Verfahren heute weitgehend ignoriert. Man verzichtet auf eine letzte Begründung und man bevorzugt eine positivistische Anhäufung von Fakten. Die vor allem von Existenzialismus vorgetragene Abneigung gegen den Systemgedanken trägt heute ihre Früchte.

327) WL 8.

"Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine (Philosophie) nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat existieren wollen" 328).

Jeder, der philosophiert, bestimmt sich frei, philosophisch zu fragen und zu behaupten. Aber da nicht jedes Tun als philosophische Bemühung zu kennzeichnen ist, gibt es einen prinzipiellen Rahmenbegriff, innerhalb dessen der Eigencharakter dessen, was als Philosophie anzusehen ist, angesetzt werden muß. Niemand wird z.B. die Tätigkeit eines Romanschriftstellers als philosophische Tätigkeit ansehen. Ebenso ist die bloße Auffassung des Konkret-Mannigfaltigen keine Philosophie, sondern vielmehr Historie.

Man könnte darauf verweisen, daß auch der Gegner, der diese Bestimmung der Philosophie leugnet, notwendig, jedenfalls wenn er rational verfahren will, dieser Bestimmung entsprechen muß. Er muß philosophische Argumente vortragen. Er benötigt den gedanklichen Zusammenhang zwischen diesen Argumenten. Er muß schließlich seine Gegenargumentation von einem letzten und entscheidenden Grundargument her begründen, für das er absolute Einsicht postuliert.

Wenn es sich so verhält, entsteht aber die entscheidende Frage, wie die Unterschiede, die ja doch erheblicher Art sind, zwischen den Philosophien, wie sie sich historisch präsentieren, zu erklären sind 329).

328) WL 8.

329) Man darf das Gewicht jenes faktischen Einwandes, der aus der Vielzahl der einander widersprechenden "Systeme" gegen den Charakter des Systems und gegen die absolute Einsicht erhoben wird, nicht unterschätzen, vor allem psychologisch nicht! Dieser Einwand stellt ein erhebliches Gegenvotum dar. So ernst man ihn aber auch nehmen mag, ein sachliches Argument von Rang

Fichte geht auf diese Frage ein, indem er in einer "flachen und historischen" Annahme zunächst erklärt, der Unterschied zwischen den Philosophien könne darin bestehen, was jede Philosophie als die letzte und absolute Einheit, das in sich geschlossene "Ansich", das Absolute, aufstelle. Man könnte demnach eine Klassifikation der Philosophien hinsichtlich ihrer Absoluta vornehmen. Man muß sich aber fragen, was damit gewonnen ist. Denn jede Philosophie fordert ja von ihrem "Absolutum" wahre Geltung, ja sie muß es sogar von ihm fordern. Ipso facto schließt sie mit diesem Anspruch alle anderen Absoluta und alle anderen Philosophien aus. Wollte sich in diesem Dilemma eine Philosophie konstituieren, die den gigantischen Versuch unternähme, alle Absoluta als teils absolut, teils relativ nachzuweisen und sie in einem "höheren" Absolutum wiederum zu vermitteln, so wäre dieses Unternehmen ebenfalls nur dadurch möglich, daß sie alle Philosophien und deren Absoluta verwirft und sich selbst bzw. ihr "Absolutum" als absolut setzt. Das Absolutum dieser Philosophie steht notwendig im Widerspruch zu dem Absoluten anderer Philosophien und umgekehrt. Entweder es gilt, dann gelten die anderen Absoluta nicht. Oder es gilt nicht, dann gilt das Absolutum einer anderen Philosophie, es selbst ist aber gerade nicht absolut.

kann aus der Instanz der Geschichte der Philosophie nicht gewonnen werden. Der Verweis auf die Geschichte und ihre Beispiele ist gerade ein nicht sachgemäßer, d.h. ein nicht aus der Wahrheit gewonnenes und in ihr begründetes Argument. Die Geschichte vermag nur die Illustration von freien Stellungnahmen der Wahrheit gegenüber zu bieten, deren Wahrheitswert selbst gerade in Wahrheit zu beurteilen ist. Wenn man anders verfährt, setzt man gerade die Geschichte absolut, wofür ja wohl auch, wenn man rational sein will, eine Begründung und Rechtfertigung zu geben bzw. zu fordern ist. Es sei noch einmal das Wort F. Alquiés zitiert: "Sie (die "Historiker") gehen an der vertikalen Dimension vorbei, durch die der Mensch in Kontakt zur Wahrheit tritt, sie vergessen, daß es die Absicht der Philosophen ist, sich von der Geschichte zu lösen und sie zu beurteilen statt ihr

Die dialektische Vermittlung jeder Position mit jeder anderen führt zur Entsubstantialisierung des Absoluten. Aber nicht einmal formal kann sich diese Position halten. Denn wenn alle Urteile wahr sind, ist auch das Urteil wahr, daß nicht alle Urteile wahr sind. Diese Position hebt sich also selbst auf. Sie vermag nicht einmal ihre eigene Identität bzw. die Identität ihrer eigenen Position durchzuhalten. Das sogenannte Absolutum ist nur eine leere Hülse ³³⁰⁾. Der Widerspruch ist das eigentliche Zentrum der Philosophie geworden! Mehrere Absoluta nebeneinander zu stellen, sie alle gleicherweise gelten zu lassen oder sie in einem angeblichen Absoluten zu vermitteln, verrät die resignierende und an der wahren Erkenntnis verzweifelnde Haltung des Geistes, die vor der Wahrheit nicht bestehen kann. Fichte argumentiert deshalb auch grundlegender, indem er ausführt:

ausgeliefert zu sein". F. Alquié, Descartes, a.a.O., 9.

- 330) Das ist - systematisch zentriert - genau die Grundposition der Philosophie Hegels, die selbst nicht tangiert sein soll durch den Charakter der Geschichtlichkeit des dialektischen Prozesses. Der Geltungscharakter der Wahrheit wird durch die Geschichte nicht relativiert; wie andererseits die Relativierung des Geltungsanspruches einer Wahrheit, die an ihrem Ort wahr ist, an einem anderen Ort aber nicht mehr, den Geltungsanspruch fundamental aufhebt.

Das gilt auch von dem von Hegel eingeführten Begriff und Terminus der "absoluten Religion", als die er das Christentum bezeichnet. Vgl. "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (hrsgb. G. Lasson), Hamburg 1966, (Ph.B.59), I, 74 ff. Im Christentum sind demzufolge alle Gegensätze der Religionen aufgehoben oder versöhnt. Paradigma dieser Versöhnung ist für Hegel die "Versöhnung" der Gegensätze in Jesus Christus. Allerdings bleibt vom kirchlichen Glauben und der Theologie in dieser Synthese nichts mehr übrig, als ein schöner Name mit einer verblassten Erinnerung an die Erlösung durch das Kreuz Christi. Es ist dann die Philosophie, die die wahre Versöhnung übernimmt. Philosophie ist Gottesdienst! Vgl. die charakteristi-

"Ich sage: so gewiß nur überhaupt eine Uebereinstimmung der wirklich Lebenden über irgendein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Principis in der That und Wahrheit auch nur eine; denn verschiedene Principien würden verschiedene Principiate, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre sodann gar keine Uebereinstimmung über irgend Etwas möglich" 331). Das ist ja das Bild, das die einander widersprechende Philosopheme vermitteln: das Bild einer zerrissenen Wirklichkeit. Nun ist das Wissen aber eine Einheit, sonst könnte es gar nicht Wissen sein. Und die Fehler liegen in der Vorstellung der "Sache" durch die falsch operierende Sekundärreflexion, nicht in der "Sache" selbst. So wie es in der einen Hinsicht nicht zugleich einander widersprechende Wahrheiten geben kann, so kann es nicht einander widersprechende Prinzipien des Philosophierens geben.

"Ist aber schlechthin nur Ein Princip das rechte und wahre; so folgt, daß nur Eine Philosophie, diejenige, die dieses wahre Princip zu dem ihrigen macht, die wahre ist, und alle andern ausser ihr nothwendig falsch sind" 332).

sche Bemerkung von E. Topitsch ("Gottwerdung und Revolution", Beiträge zur Weltanschauungslehre und Ideologiekritik, Pullach bei München 1973): "Nicht Christus, sondern der schwäbische Philosoph ist der eigentliche Erlöser, denn er ist es, der als endlicher Geist dem göttlichen Geist erstmalig zum vollen Wissen seiner selbst und damit zur wahren Göttlichkeit verholfen hat - also ist nicht nur Hegel der Gottwerdung teilhaftig, sondern Gott selbst erst durch, in und dank Hegel wahrhaft Gott geworden". a.a.O., 27.

331) WL 8.

332) WL 8 f.

Die Gewöhnung an das Phänomen, daß es zahlreiche und verschiedene Philosophien gibt, und die damit verbundene unentschiedene Haltung, die dem energischen Anspruch der Wahrheit und einer durchdringenden Prüfung der Philosopheme ausweicht, haben dazu geführt, daß man so eindeutigen und klaren Maximen gegenüber Verdacht äußert. Man wendet Radikalismus, Fanatismus oder Ähnliches ein. Mit diesen Etikettierungen aber geht man dem Wahrheitsanspruch gerade aus dem Weg. Was wahr ist oder wahr sein kann, ist ja nicht von psychologischen oder soziologischen Kriterien her zu terminieren, sondern von der Wahrheit selbst. Fichte zieht dann die Folgerung aus den Prämissen:

"Daher, falls es mehrere, verschiedene Absoluta aufstellende Philosophien neben einander giebt, entweder alle zusammen, oder alle, ausser einer einzigen, falsch sind" 333).

333) WL 9. Die Konsequenzen, die sich aus der Tatsache des Pluralismus der Philosophien für die Theologie (und damit für den Glauben und die Kirche) ergeben, sind ja nicht zu übersehen. Verfährt man etwa wie Bultmann, der sich, ohne kritisch die Wahrheitsfrage zu stellen, der Heideggerschen Existenzialontologie und ihren Konsequenzen überläßt, dann wird die jeweils aktuelle Philosophie zur Kriteriologie dessen, was das Evangelium sagt. Diese Auslieferung des Evangeliums an eine Mode kann ja, wenn man an einer überzeitlichen Inhaltlichkeit festhält, aber nicht das Ideal sein. Auch das Verfahren, das z.B. E.Schillebeeckx (in seinem Buch "Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 68 ff.) wählt, kann nicht befriedigen. Er hebt in dem Pluralismus der Philosophien die "positiven" Entwürfe vom Menschen hervor. Mit dieser Abgrenzung gegen Philosopheme mit negativen Entwürfen trifft Schillebeeckx eine Wahl, der ein unlegitimiertes Kriterium und eine Wertung zugrundeliegen. Dem Hinweis auf dieses Kriterium und diese Wertung entkommt Schillebeeckx auch nicht durch die Bemerkung, den pluralen positiven Entwürfen liege ein gemeinsames negatives Moment (der "kritische Widerstand")

Gegen diese zunächst rein formale Konsequenz, die sich aus der Bestimmung des Begriffes "Philosophie" ergibt, kann gar nichts eingewandt werden.

Es ist aber noch darauf hinzuweisen, daß viele der Philosophien in bestimmten Partien kongruieren. In anderen Bereichen läßt sich der Nachweis führen, daß man aus angenommenen Prämissen nicht konsequent weitergeschlossen hat. Schließlich ist unter dem Gesichtspunkt der absoluten Einheit darauf hinzuweisen, daß in bestimmten Philosophemen lediglich ein untergeordnetes Relativum zum Absolutum gemacht wurde, daß eine bestimmte Disjunktion und deren Momente nicht wahrgenommen wurden. Die Fehler dieser Philosopheme sind, wenn man die eigentliche Aufgabe der Philosophie kennt, aufzudecken und immanent zu korrigieren.

b) Die Gottesvorstellung (das Absolutum) des Realismus

Fichte verweilt noch kurz bei der provisorischen Betrachtung der Philosophien unter dem jeweiligen Einheitsprinzip, um auf diese Weise den Begriff der Philosophie sukzessiv zu entwickeln.

Wenn die Wissenschaftslehre eine der möglichen Philosophien ist, muß sie ein von den anderen Philosophien verschiedenes Einheitsprinzip enthalten. Welches aber war

gegen das Unmenschliche) zugrunde. Die Wertung und ihr Kriterium müssen wissenschaftlich ausgewiesen und gerechtfertigt werden. Die inhaltliche Dürftigkeit des den "pluralen, fragmentarischen und einander widersprechenden Entwürfen" entsprechenden Resultates macht die Rücksicht auf die pluralen Philosopheme und die Differenzierung in positive und negative Entwürfe entbehrlich!

das Einheitsprinzip dieser anderen Philosophien? Fichte betont ausdrücklich, daß er nicht Geschichte der Philosophie vortragen und sich in die Streitigkeiten einlassen wolle, die die Behandlung dieses Themas provoziert ³³⁴⁾.

"Ich sage: So viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das todte Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich" ³³⁵⁾.

Dem erkenntnistheoretischen Primat des Seins im Realismus entspricht ein ontologischer Vorrang. Der Geist ist sozusagen nur ein Epiphänomen. Von der Transzendentalphilosophie aus gesehen liegt der Fehler des Realismus und des in ihm angesetzten Absolutum im philosophischen Akte und in einer durch ihn bedingten Einseitigkeit. Der Objektivismus und die Neigung, nur das Objekt des Aktes gelten zu lassen, rührt daher, daß die Einheit des philosophischen Aktes, die Tathandlung, nicht vollzogen und reflexiv eingesehen wird. Es gelten nur die Produkte dieser Handlungen, die Tatsachen. Die Beschreibung Fichtes, die bei einem Anhänger dieser Philosophie wahrscheinlich Kopfschütteln hervorrufen wird, ist natürlich nur von der transzendentalen Genesis des philosophischen Aktes her zu verstehen. Dem Realisten ist durchaus nicht klar, was er philosophisch mit seinem Absolutum eigentlich geleistet hat.

334) WL 9 f. Zudem ist anzumerken, daß Fichte kein sehr guter Kenner der Geschichte der Philosophie war. Die Charakteristik, die er bringt, ist deshalb zu modifizieren.

335) WL 10.

Darin besteht ja überhaupt die große Gefahr, daß mit der Wahl eines bestimmten Standpunktes, der nicht in Wahrheit evidiert ist, eine derartige Abblendung entscheidender Gesichtspunkte erfolgt, daß man durchaus nicht mehr in der Lage ist, den gesamten Sachverhalt zu erfassen ³³⁶⁾ und die Verengung des Standpunktes von ihm her zu korrigieren.

Für den Realismus ist das objektive Sein das Absolutum. Der Realismus hinterstellt dem Sein das Absolutsein. Die entscheidende Defizienz aber besteht gerade darin, daß er dieses Absolutsein des Seins nicht einsehen kann. Es soll dieses Sein absolut sein, aber die Selbstbegründung erfolgt nicht aus diesem Absolutum und wird nicht in ihm eingesehen. Sie wird nur faktisch hinterstellt. Daher rührt der merkwürdige Zwiespalt beim Realisten zwischen dem, was er der philosophischen Intention nach will, und

336) Aus diesem Perspektivismus einseitiger Positionen darf natürlich nicht der Schluß gezogen werden, es gebe in Wahrheit nur Einseitigkeiten. Es gibt recht verbreitet eine Haltung, die aus dem berechtigten Bedenken, einseitig zu urteilen, überhaupt nicht mehr urteilt bzw. einem Relativismus verfällt. Auch zu dieser Haltung gibt es historisch viele Erklärungen. Besonders fatal hat sich z.B. in der Kirche das intransigente Verhalten von Vertretern ausgewirkt, die mit pseudoreligiösen Motivierungen Absolutheitsanspruch für durchaus nicht einsehbare Thesen erhoben haben. Hier ist die Grenze zur Ideologie und zu gewissen Totalitarismen bereits überschritten. Mit der bewußt und willentlich vollzogenen Wahl eines Standpunktes ist eine in gewisser Weise unwiderrufliche Position angenommen. Wenn diese Position nicht in Wahrheit begründet ist, mauert man sich buchstäblich sein eigenes Gefängnis. Der Terror, der aus diesen Willkürentscheidungen entspringt, ist in seiner unvergleichlichen Gewalttätigkeit leider viel zu wenig entlarvt.

dem, was er der vollzogenen Denkleistung nach tatsächlich erreicht bzw. einsieht. Die lebendige Überzeugung kann ihn aber nicht erfüllen, weil er die absolute Einsicht tatsächlich gar nicht vollzieht. So bleibt nur ein etwas verkrampftes Insistieren auf der bloßen Behauptung. Klassisch kommt diese Unzulänglichkeit in den "quinque viae probandi Deum" zum Ausdruck ³³⁷⁾. Wenn man einmal von den unzulänglichen, weil nur hypothetisch begründeten Prämissen absieht, ist der generelle Fehler der, daß alle Beweise auf ein (angeblich:) notwendiges Sein (ein erstes Bewegendes, eine causa efficiens, ein notwendiges Sein, Ursache des Gutseins, ordinatio ad finem) führen, das allerdings nur unter der Bedingung notwendig ist, daß erklärt werde, was erklärt werden soll: das kontingente Sein. Das Absolutum als Absolutum, nämlich der Charakter des Absoluten als Selbstbegründung kann in diesen Beweisen gar nicht eingesehen werden. Deshalb ist die stereotyp am Ende des jeweiligen Beweises wiederkehrende Formel: "et hoc omnes intelligunt Deum" auch irreführend. Niemand versteht unter dem so erschlossenen Sein "Gott". Nur mit Hilfe einer Äquivokation kann man so formaliter verfahren. Für die wirkliche Einsicht ist mit derartigen Beweisen gar nichts gewonnen. Die religiöse Existenz hat sich mit Recht immer gegen diese Gottesauffassung gewandt. Als deutlicher Beleg dieses Protestes ist etwa an das bekannte "Mémorial" von Pascal zu erinnern ³³⁸⁾. Die Folgen dieser doppelten Buchführung sind nicht zu unterschätzen. Auf der einen Seite hat die religiöse Haltung sich von der "Vernunft", die lediglich eine solche abstrakte Auffassung von Gott erreicht, distanziert. Auf der anderen Seite hat sich die "Vernunft" mit ihrer Position von der religiösen Gottesvorstellung emanzipiert.

337) S. th. I q 2 a.3: Utrum Deus sit.

338) Bl. Pascal, Über die Religion (Pensées). (Übertragen

c) Die transzendente Position Kants

Innerhalb der Entwicklung des Begriffes der Philosophie, deren Einheitsprinzip Fichte zunächst provisorisch und historisch am Realismus erläutert, fällt der Name Kants. Fichte erwähnt Kant als einzige Ausnahme von der überwiegenden Tendenz, das Absolute als Sein anzusetzen³³⁹⁾. Nun hat Kant aber, wie Fichte anmerkt, sich über sein "wahres Prinzip"³⁴⁰⁾ nirgends deutlich ausgesprochen. Was berechtigt Fichte dann, Kant von der beschriebenen realistischen Position auszunehmen und ihn als "Stifter der Transscendental-Philosophie" anzusehen?

Das entscheidende Neue im Ansatz Kants, das ihn von der früheren und - wie Fichte anfügt - der zeitgenössischen Philosophie unterscheidet, ist die Entdeckung, daß von einem objektiven Sein nur im Bewußtsein von ihm gesprochen werden kann. Nur im Wissen vom Sein kann vom Sein - gewußt werden! Alles objektive Sein ist nur in ganz

von E. Wasmuth), Heidelberg 1954, 248 f: "Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jacobs", nicht der Philosophen und Gelehrten". Die authentisch philosophische Aufgabe besteht aber gerade darin, nicht eine vom religiösen Leben und seiner Erfahrung verschiedene, sondern im Prinzip gerade mit ihr identische Gottesidee zu begründen. Die Wahrheit kann prinzipiell nicht eine doppelte Wahrheit sein; die für die Wissenschaft, eine andere, die für das Leben Geltung hätte. Der einer derartigen Auffassung zugrunde liegende Hiatus von Wissenschaft und Leben ist in seinem Prinzip und in seinen Auswirkungen fatal.

339) Bei seiner unzureichenden Kenntnis der Geschichte der Philosophie hat Fichte den transzendentalen Ansatz Descartes' im "Cogito" und der Begründung seiner Wahrheit in "Gott" übersehen. Auch die Eigenart des ontologischen Arguments bei Anselm von Aosta ist Fichte entgangen. Zu Anselms Begründung der Philosophie vgl. die Darstellung seiner Position durch A. Schurr, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966.

340) WL 10.

bestimmten konstitutiven Formen (den Anschauungsformen, den begrifflichen Formen etc.) des Bewußtseins (nämlich für dieses Bewußtsein) Realität. Das ist der Sinn der sogenannten "kopernikanischen Wende", die durchaus nicht sozusagen als Experiment eingeführt ist, sondern hinter der sich eine fundamentale Einsicht verbirgt ³⁴¹⁾.

341) Für manche Autoren - gerade auch katholischer Provenienz - äußert sich im Stichwort der "kopernikanischen Wende" der eigentliche Abfall der Moderne. Eine exemplarische Äußerung für diese Auffassung ist etwa der Aufsatz von Balduin Schwarz, Der Mensch protestiert gegen sich selbst. Die Krise im menschlichen Selbstverständnis begann mit Immanuel Kant. (Rheinischer Merkur Nr. 8, Februar 1973, unter der Rubrik: Aus dem Leben des Geistes.) Man wäre interessiert, einmal die wissenschaftliche Begründung für diese so hartnäckig sich haltende These zu erfahren. Für manche Autoren steht das Verdikt bereits fest, wenn man sich nicht mit den Auffassungen des Thomas v. Aquin identifiziert. Eine bemerkenswert einfältige Darstellung des transzendentalen Prinzips leistet sich auch H. Kuhn in seinem "Traktat über die Methode der Philosophie", München 1966, 21 ff. Kuhn erörtert das transzendente Prinzip, ohne die entscheidende Fragestellung auch nur perzipiert zu haben. Er scheint den Hinweis, daß "dieser (transzendente) Entwurf dem natürlichen Verständnis von Erkenntnis und Sein ins Gesicht" schlägt, bereits für ein philosophisches Argument zu halten. Wenn das natürliche Verständnis schon ein wissenschaftlich zureichendes Kriterium wäre, wäre die Wissenschaft ja wohl überflüssig! Kuhn fährt fort: "Besteht doch der Sinn von Erkenntnis darin, daß in ihr Seiendes zum Vorschein kommt wie es an sich selbst ist. Und 'an sich selbst' heißt dann: unabhängig von dem Akt des Erkennens und Erkenntwerdens" (ebd. 24). Was mag diesem Autor "Erkenntnis" heißen? Kann man eindeutiger und offenkundiger gegen ein Prinzip und an ihm vorbei reden, als es hier geschieht? Die entscheidende Fragestellung, die die Transzendentalphilosophie aufwarf, ist gerade die, unter welcher Bedingung ein Seiendes sich so zeigt, wie es an sich ist. Um die Antwort in Erkenntnis zu lösen, muß eben die grundsätzliche Frage nach dem Wesen und dem Kriterium von Erkenntnis gestellt und in Evidenz wissenschaftlich gelöst werden. Das natürliche

"Nun aber kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet" 342). In der Entdeckung dieses Zusammenhangs liegt die spezifische Einsicht Kants, die ihn zum "Stifter der Transscendental = Philosophie" 343) qualifiziert.

Vorverständnis kann in der wissenschaftlichen Erörterung Zeuge, aber nicht Richter sein! Die Bemerkung, mit der Kuhn das Vorwort zu seinem "Traktat" eröffnet: "Philosophien, aber keine Philosophie - möchte ein Zuschauer über das geistige Leben unserer Zeit urteilen" (ebd.9) indiziert eben die grundsätzliche Weigerung, sich auf die wissenschaftliche Sache einzulassen und den Reflexionsstatus wahrzunehmen, den die wissenschaftliche Philosophie - von den meisten nicht einmal historisch zur Kenntnis genommen - längst erreicht hat. Wie inadäquat diese Beurteilung ist und wie sehr sie von weltanschaulichen Interessen und Vorurteilen bestimmt wird, ist offenbar. Keineswegs ist in der kopernikanischen Wende der Mensch zum Maß aller Dinge geworden. Allerdings ist der Geist aus seinem Rang als Epiphänomen der Materie herausgehoben und der partielle (aber nur der partielle!) Primat des Geistes ans Licht gestellt worden. Die Materie ist im Geist und für ihn, nicht aber an sich bzw. für sich, während der Geist für sich ist. Aller Realismus ist seiner immanenten Tendenz nach Materialismus. Das Spezifikum des Geistes, vor allem seine Freiheit und Moralität müssen ihm verborgen bleiben. Durch Kant sind sowohl der Materialismus wie der Dualismus - die gleichrangige Bewertung von Geist und Materie - überwunden. Es ist nicht einsehbar, warum diese Position unchristlich bzw. unkatholisch sein soll, es sei denn, man bringt selbst ganz bestimmte Vorstellungen vom Glauben mit, die man dann aber ausweisen sollte. Dazu ist aber mehr erforderlich, als den Schatten des Stagiriten oder des Aquinaten zu beschwören!

342) WI 10.

343) WI 11.

Die Entdeckung des synthetischen Zusammenhangs von Sein und Bewußtsein ist allerdings an eine Besinnung gebunden. Sie tritt nicht von selbst auf, sondern nur unter der Bedingung, daß man sich besinnen will; sie ist also an einen bestimmten Akt der Freiheit gebunden, ebenso wie die Maxime, das Sein müsse unabhängig von dem Denken - gedacht werden, das Denken und die bestimmte Wertung der Freiheit gerade voraussetzen. Aber wenn der Geist in den Dingen aufgeht und in sie ausgegossen ist, ist der Mensch - wie Fichte einmal formuliert hat: - eher dazu zu bringen, sich für Lava auf dem Monde zu halten, denn für ein Ich ³⁴⁴⁾. Hier ist die Wahrheit jener Bemerkung zu verifizieren, daß der Realist nur das Objekt der Vorstellung sieht, weil er den Akt des Vorstellens nicht sehen will. Aber diese Maxime setzt gerade die Freiheit des Willens, das Ich, voraus! Der Realist will sich im Akt vergessen, weil er nur das Objekt gelten läßt. Es zeigt sich zugleich die Wahrheit jenes anderen Hinweises, daß das falsche philosophische Resultat seinen Grund in einer Einseitigkeit des philosophischen Aktes birgt. Das Sein ist also selbst nicht das Absolute, sondern lediglich Disjunktionsglied, Moment, zu dem als korrespondierendes Moment das Bewußtsein hinzuzudenken ist. Der Realismus hat also den Fehler gemacht, daß er als Abso- lutes nur ein Relatives angesetzt hat ³⁴⁵⁾.

344) AA, I, 2, 326A. Das Philosophieren impliziert eben - wie schon ausgeführt - die höchste Attention und Konzentration. Die objektive Wahrheit erscheint nicht in theoretisch-neutraler Zuschauerhaltung, sondern in energischer Bejahung der Wahrheit!

345) Die Auswirkungen dieses so leicht formulierten Satzes sind in Wirklichkeit von erheblicher Bedeutung. Es ist ebenfalls Sache einer Meditation, sich einmal darüber Klarheit zu verschaffen. Der wahre Grund dieser Absolutsetzung eines bloß Relativen und der damit in Wahrheit vollzogenen Relativierung

Er hat außerdem nicht alles Mannigfaltige auf (absolute) Einheit zurückgeführt, sondern nur einzelne Momente (wenn man es so ansehen will) 346).

Liegt hier eine vom Realismus übersehene Disjunktion vor, deren eines Moment das Sein darstellt, so rückt die Einheit als Absolutum offenbar höher. Die Einheit kann also weder im Sein noch auch im Bewußtsein gesucht bzw. gefunden werden. Fichte weist auf diesen Umstand ausdrücklich hin, um die falsche Rezeption der Wissenschaftslehre zu korrigieren. Das subjektive Wissen oder das Bewußtsein ist korrelativ zum Sein, also selbst ein relatives Moment, das aus eben dem Grund nicht das von der Philosophie gesuchte absolute Einheitsprinzip abgeben kann.

des Absoluten ist aber eine falsche Wertung im Leben und in der Wissenschaft. Der in der Geschichte der Philosophie - wie im Leben - vorherrschende Realismus offenbart so seine wahre Grundwertung, die eine in Wahrheit nicht begründete und haltbare Absolutsetzung darstellt.

- 346) Der in Klammern ausgedrückte Vorbehalt bezieht sich auf einen grundlegenden Einwand gegen den Realismus. Der Realismus kann sich prinzipiell nicht als Wissenschaft konstituieren, weil er einen kontinuierlichen Einsichtszusammenhang gar nicht zugeben kann. Das Moment des systematischen Wissens oder Wissens im System ist ein spezifisch idealistisches Moment. Einen Übergang im systematisch-synthetischen Sinne kann es nur im Geiste, im Begriff der Sache, nicht aber in der Sache an sich geben. Der Realismus mußte behaupten, das System liege im Sein selbst. Aber wie soll sich diese Behauptung begründen lassen? Der Übergang vom Sein zum Wissen (vom Sein) ist die Klippe, an der der Realismus scheitert, weil dieser Übergang prinzipiell nicht denkbar ist. Das Wissen (das Ich, der Geist) ist erstes Glied, oder es ist überhaupt nicht! Man vergleiche zu diesem Zusammenhang den diese Frage tief erörternden "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre": AA, I, 4, 186-244.

"Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.=L. sich selber für Idealismus gebe; so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte Denken oder Bewußtsein setze, welchem als der einen Hälfte, das Seyn, als die zweite Hälfte gegenübersteht, und welches daher durchaus eben so wenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein kann. Dennoch ist diese Ansicht der W.=L. bei Freund und Feind gleich recipirt, und es giebt kein Mittel, sie ihnen auszureden" ³⁴⁷⁾.

Unter den Freunden, von denen Fichte spricht, sind etwa Schüler von ihm (wie Hülsen und Schad) zu verstehen, unter den Feinden ist vor allem an Hegel ³⁴⁸⁾ und Schelling ³⁴⁹⁾ zu denken.

Fichte bezeichnet im Gegensatz zu den genannten relativen Gliedern der Disjunktion das Prinzip der Einheit und Unabtrennbarkeit von Sein und (subjektivem) Wissen als reines Wissen, Wissen an sich. Die Einheit ist Wis-

347) WL 11. Die "Wissenschaftslehre" ist nicht absoluter, sondern "kritischer" bzw. "transzendentaler Idealismus". Sie erklärt, daß alles Sein durch die Gesetze des Geistes konstituiertes Sein ist. Aber die Wahrheit der Vorstellung vom Sein liegt nach diesem kritischen Idealismus nicht im Ich; denn dann wäre das Ich Prinzip der Wahrheit. In der niederen Wissenschaftslehre gilt analog: Daß das Ich Prinzip der Vorstellung des Nicht-Ich und seiner Konstitutiva ist, begründet das Philosophieren als Idealismus. Daß die Realität der Hemmung (die Setzung des Du und einer Außenwelt, in der dieses Du auftritt) erscheint, liegt nicht im Ich begründet. Die Wirklichkeit des Anstoßes, der das Ich zwingt, ein Nicht-Ich zu setzen, ist nicht aus dem Ich ableitbar. Die Berücksichtigung dieses Grundsatzes qualifiziert den Idealismus als kritischen Idealismus. Ein absoluter Idealismus muß auch die Realität der Außenwelt, die Faktizität, als aus dem Ich (der Vernunft) ableitbar behaupten.

348) Zu der Beurteilung Fichtes durch Hegel vgl. Die "Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie", Hamburg 1962, 39 ff. bes. 75 ff.

349) Schelling hatte bereits im "System des transzenden-

sen an sich, weil dieses Wissen keiner Objektivierung bedarf, im Gegensatz zum subjektiven Wissen, das des Objektes bedarf. Im zweiten Vortrag nennt Fichte diese Einheit "Wahrheit und Gewißheit an und für sich" ³⁵⁰). Genau bis zu diesem Punkte ist die Position Kants identisch mit der Konzeption der Transzendentalphilosophie durch Fichte.

d) Kritik des Transzendentalismus Kants

Die Kant-Kritik ³⁵¹) die Fichte im Zusammenhang der Entwicklung und Erörterung des Begriffes der Philosophie als Wissenschaftslehre vorträgt, gehört zu den tiefdringendsten und glänzendsten Auseinandersetzungen in der großen Zahl der kritischen Diskussionen, in denen sich Fichte mit Kant beschäftigt ³⁵²). Und zwar wird hier der Fragestellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 entsprechend der zentrale Punkt der kantischen Philosophie debattiert: die Einheit der Vernunft bzw. die Frage der Einheit des Prinzips der Philosophie.

talen Idealismus", der Transzendentalphilosophie als der philosophischen Lehre vom Ich eine gleichberechtigte Naturphilosophie an die Seite gestellt. Beiden Konzeptionen (Hegels und Schellings) ist gemeinsam, daß sie das Ich objektivieren, die intellektuelle Anschauung des Ich in der Tathandlung gar nicht erfassen und deshalb in einem Dualismus enden. Das Absolutum Hegels und Schellings (in der Phase der sogenannten Identitätsphilosophie) ist der absolut gesetzte Widerspruch.

350) WL 14; 17.

351) Eine andere bedeutende Auseinandersetzung mit Kant enthält die "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre": AA, I, 4, 209-269.

352) Zu dem Thema des Verhältnisses Fichtes zu Kant vgl. die Dissertation von B. Navarro, Der vollständige Transzendente Idealismus. Die Stellungnahme Fichtes zu Kant als Bestimmungsgrund seiner Philosophie,

Fichte beginnt nach einleitenden didaktisch-pädagogischen Hinweisen noch einmal mit dem Aufweis des wechselseitigen Bezuges von Denken und Sein, wie er bereits - allerdings in äußerster Kürze, sozusagen en passant - dargestellt war. Jedes Denken bestimmt den Inhalt des Denkens, so daß es gerade dieses Vorgestellte, dieses Gedachte wird. Ohne diesen Wechselbezug gäbe es für die Vorstellung keinen Gehalt, ohne diesen Wechsel könnte kein Gehalt in die Form der Vorstellung aufgenommen, für sie offenbar werden. Wäre der Geist in der Vorstellung rein passiv, wäre nicht erklärbar, wie das Sein (der Inhalt) in die Vorstellung aufgenommen wird. Hier liegt der Fehler bzw. die Einseitigkeit des Realismus. Wäre der Geist nur aktiv, könnte nicht verstanden werden, wie es zu einer Empfindung im Geist kommt, die der Geist als Affektion durch ein Nicht-Ich (Objekt) erklärt. Das ist gegen den absoluten Idealismus zu sagen!

Wenn aber das Absolute weder das Denken noch das Sein, sondern das Einheitsband bzw. die Unzertrennlichkeit beider Disjunktionsglieder ist, so haben Denken und Sein nur phänomenale Bedeutung, die Unterscheidung zwischen Sein und Denken ist keineswegs an sich gültig³⁵³⁾. Wenn diese

München 1973, besonders 34 ff; 44 ff. Die Veröffentlichung des Nachlasses in der Fichte-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften dürfte mit Sicherheit noch erheblich umfänglicheres Material zu diesem Thema erbringen. Für ein wirkliches Verständnis Kants läßt sich von den kritischen Einwänden Fichtes größter Gewinn erzielen.

- 353) Jede Unterscheidung setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit eine Einheit voraus, vor deren Hintergrund die Unterschiedenen als Unterschiedene erscheinen können.

Einsicht vollzogen ist, ist bereits hier eine echte apriorische Evidenz vollzogen. Denn ich brauche nicht immer auf Erfahrung zu rekurrieren, um die Einsicht zu bestätigen, sondern kann unabhängig von aller Erfahrung, apriori urteilen ³⁵⁴).

Fichte führt nun - zunächst wiederum nur provisorisch, um den Begriff der Wissenschaftslehre zu erläutern - noch eine zweite Grunddisjunktion ein. Es soll neben der Grunddisjunktion in Denken - Sein noch eine zweite Disjunktion geben, die Fichte durch die Buchstaben X, Y, Z darstellt. Das Absolute soll sich also außer in Denken und Sein noch in X,Y,Z spalten, wobei die beiden Disjunktionsweisen zusammen das Absolute und als Einzelmomente Modifikationen des Absoluten sind. Zugleich soll X,Y,Z in der Disjunktion Denken - Sein vorkommen. Die eine Disjunktion soll nicht ohne die andere und die Disjunktionsglieder der einen nicht ohne die Disjunktbestimmungen der anderen erscheinen. Fichte konstruiert nun ein philosophisches System, das die aus dem Absoluten hervor-

Wo immer bei einer Entgegensetzung stehen geblieben wird, ist die wissenschaftliche Aufgabe, die zugrunde liegende Einheit zu suchen, noch nicht gelöst. Das gilt etwa auch für die einzelwissenschaftliche Problematik. Am Beispiel der Theologie ließe sich das etwa für das Problem Natur - Gnade; Endliches - Unendliches exemplifizieren.

- 354) Die Unterscheidung von Erfahrungsgewißheit und apriorischer Gewißheit, die Kant so eindringlich betont und terminologisch fixiert hat, ist leider immer noch zu wenig bekannt und in ihrer Konsequenz beachtet. Alle Naturwissenschaft, sofern sie auf Erfahrung angewiesen ist, kann nur zu induktiven Urteilen kommen, die in keiner Hinsicht den Charakter eines Gesetzes, d.h. einer ausnahmslosen Geltung haben. Sie sind dann allenfalls Regeln oder auf Statistik beruhende Wahrscheinlichkeitsdaten. Eine Theologie als Offenbarungswissenschaft hat, wenn sie ihres eigenen Charakters gewiß ist und die Grenzen der Naturwissenschaft in Anschlag bringt, von den Resultaten dieser (sogenannten) Wissenschaft nichts zu fürchten. Leider ist bei

gehende Spaltung in Denken und Sein als bloßer Erscheinung begreift, die erwähnte zweite Disjunktion in X,Y,Z ebenso kennt, sie aber als absolute Spaltung stehen läßt, d.h. die ihnen zugrunde liegende Einheit ebenso unreflektiert läßt wie die wechselweisen Bezugsetzungen der Glieder der verschiedenen Disjunktionen.

"Ganz genau dieses, durch den eben aufgestellten Schematismus haarscharf charakterisirte, System ist nun das Kantische. Kanten studiert, nicht wie ihn die Kantianer ohne Ausnahme studiert haben, klebend an seinem oft himmlisch klaren, ob aber, und bei bedeutenden Gelegenheiten, sehr unbeholfenen Buchstaben; sondern von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte, kann über seinen Transscendentalismus, genau so das Wort verstanden, wie wir es erklärt haben, kein Zweifel übrig bleiben" 355).

Kant auf Grund falscher Prämissen die Naturwissenschaft in ihrem Rang viel zu hoch angesetzt! Auch in der nachfolgenden Zeit sind es die Erfolge dieser Wissensgebiete, nicht etwa der strenge Wissenschaftsbegriff, der ihnen das Ansehen einträgt. Insgesamt aber beruht die Bevorzugung dieser Wissenschaften und der Vernachlässigung der eigentlichen Wissenschaft, der Philosophie, jeweils auf einer vorausgehenden spezifischen Wertung. Diese Wertung, nicht der immanente Wissenswert, hat die Werthierarchisierung bestimmt.

- 355) WL 18. Die zugreifende und durchdringende Art der Kantinterpretation Fichtes hat natürlich immer wieder Kritiker gefunden. Dazu vergleiche man besonders die "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre": AA,I,4, 209 ff. Allerdings wird bei Fichte unter Interpretation etwas grundsätzlich anderes verstanden als das in den sogenannten Geisteswissenschaften übliche Interpretationsverfahren, in dem es so viele Interpretationen wie Interpreteten gibt. Philosophische Interpretation ist nicht Interpretation des historischen Buchstabens, sondern Kritik des historisch-individuell Ausgeführten an dem als spezifisch angesetzten methodischen Prinzip. Da die Transzendentalphilosophie ein begrifflich geklärtes Prinzip und

Wie ist diese systematische Kritik der Grundposition Kants an den Werken Kants zu verifizieren?

Das mit der Position Fichtes Gemeinsame bei Kant ist schon genannt worden: das Absolutum als Einheitsband von Denken und Sein. Bei Kant erscheint dieses Absolutum als die Einheit der "transzendentalen Apperzeption" ³⁵⁶⁾. Aber dieses Absolutum, das ist der entscheidende und zutreffende Einwand Fichtes, ist nicht in seiner Absolutheit gefaßt, in reiner Selbständigkeit bzw. als reine Einheit, sondern als gemeinsame "Grundbestimmung" dreier Urmodifikationen, die Fichte mit den literae X,Y,Z kennzeichnet. Dadurch sind Kant aber eigentlich drei Absoluta entstanden, das Absolutum ist zur akzidentellen Bestimmung dreier verschiedener Einheiten depotenziert worden.

Fichte beschränkt sich bei seiner Charakteristik auf die "entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken" ³⁵⁷⁾. In der "Kritik der reinen Ver-

eine begrifflich artikuliert Methode besitzt, ist eine logisch stringent durchgeführte Kritik an einer unzulänglichen historischen Darstellung der Transzendentalphilosophie die von Fichte als Transzendentalismus bezeichnet wird, möglich. Die historische Darstellung kann so immer in ihrer Differenz bzw. Nähe zur Idee der Transzendentalphilosophie beurteilt werden. Es soll nicht unerwähnt bleiben, welchen überragenden systematischen Standort diese überlegene Art der Kritik voraussetzt, deren Resultate ganze Generationen eklektizistischer Kantdeutung in den Schatten stellt. Jede andere Art einer philosophischen Interpretation ist unergiebig und uninteressant, da die Interpretation ja immer von unausgewiesenen Kriterien des Interpretierenden bestimmt wird. Daher rührt das heute in den sogenannten "Geisteswissenschaften" vorherrschende Chaos an Interpretationen und Interpretation der Interpretationen. Zur Kritik dieser Interpretationsmanie vgl. die Einleitung zu dem Buch von W. Hoeres, Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie, Stuttgart 1969, 11.

356) Kritik der reinen Vernunft. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: B 132 ff.

357) WL 19.

nunft" ³⁵⁸⁾ ist der Erkenntnisbegriff Kants durch die Restriktion der Anschauung auf lediglich sinnliche Anschauung eingeschränkt. Die sinnliche Erfahrung ist das Absolutum (von Fichte mit dem Buchstaben X charakterisiert). Die apriorischen Momente (Anschauungsformen, Begriffe) haben Realität nur im Bezug auf sinnliche Erfahrung. Fichte konzidiert gewisse Äußerungen Kants, nach denen es dabei nicht bleiben sollte, er bemerkt aber mit Recht, daß diese Hinweise Kants die Inkonsequenz nur größer machen. Denn bei einer stringenten Durchführung der die metaphysischen Darlegungen bestimmenden grundlegenden Prinzipien müßte die "übersinnliche Welt durchaus verschwinden" ³⁵⁹⁾. Der zweite Ansatz erfolgt in der "Kritik der praktischen Vernunft" ³⁶⁰⁾.

"Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft" ³⁶¹⁾.

Es ist interessant, daß nach Fichtes Auffassung zu der Korrektur der philosophischen Position ein nichtwissenschaftlicher Faktor die Veranlassung gegeben hat: die persönliche moralische Haltung Kants ³⁶²⁾; denn der immanenten Konsequenz des philosophischen Systems nach mußte

358) Die "Kritik der reinen Vernunft" erschien in der ersten Auflage (A) 1781. Die zweite Auflage (B) erschien 1787.

359) WL 19.

360) Die "Kritik der praktischen Vernunft" erschien im Jahre 1788.

361) WL 19.

362) Vgl. B. Navarro, a.a.O., 45. Es kann kein Zweifel sein, daß Kant, der mit dem Nachweis der apriorischen Momente im Wissen vor allem den Skeptizismus Humes überwinden wollte, die immanenten Konsequenzen der Position der "Kritik der reinen Vernunft" zunächst nicht übersehen hat.

bei den metaphysischen Prämissen der "Kritik der reinen Vernunft" jede Ethik im Ansatz scheitern! In der "Kritik der praktischen Vernunft" nun gibt es echtes apriorisches Wissen, das Wissen vom kategorischen Imperativ. Das Ich hat hier im Gegensatz zur "Kritik der reinen Vernunft" realen noumenalen Charakter. Es erkennt ein apriorisches Ansich. Das ergibt als zweites Absolutum: eine moralische Welt (=Z). Schließlich setzt Kant noch einmal an mit der "Kritik der Urteilskraft" 363).

"Noch waren die in der Selbstbeobachtung unläugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Ansicht des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen, welche doch sichtlich weder theoretische Erkenntnisse sind, noch moralische Begriffe" 364).

Fichte verweist vor allem auf die Einleitung zur "Kritik der Urteilskraft", die er als das "Allerbedeutendste an

363) Die Kritik der Urteilskraft erschien 1790. Kant hat zu diesem Werk zwei Einleitungen geschrieben: eine erste, sehr umfangreiche Einleitung, die Kant später "ihrer für den Text unproportionierten Weitläufigkeit wegen" (vgl. die "Einleitung" von K. Vorländer zu seiner Ausgabe der "Kritik der Urteilskraft", Hamburg 1963 (Ph.B.39a), XIII.) durch eine stark gekürzte ersetzt hat. In dieser ersten Einleitung sind unter dem von Fichte hervorgehobenen Gesichtspunkt die Kapitel I-III und XI beachtenswert. In der gekürzten Einleitung, die in den späteren Ausgaben erschien, sind es vor allem die Kapitel I-III und IX, die für die grundlegende systematische Diskussion in Betracht kommen.

Die "Kritik der Urteilskraft" stellt gewissermaßen den Wendepunkt der philosophischen Entwicklung dar. Für Fichte wird vor allem die von Kant gestellte Frage der Einheit der Vernunft relevant. Für Schelling und Hegel wird im Gegensatz dazu der von Kant konzipierte (im § 75 vorgetragene) Gedanke der Teleologie, der konsequent in einen neuen Dogmatismus führt, interessant.

364) WL 19 f.

an diesem sehr bedeutenden Buche" bezeichnet 365).

Hiernach soll die Urteilskraft das verbindende Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft darstellen 366), so daß durch die vermittelnde Funktion der Urteilskraft die Einheit der Vernunft erreicht würde. Aber Kant vermag diese Einheit, die die "große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt" 367), überwinden müßte, nicht einsichtig aufzuweisen. Wenn in der Urteilskraft die Einheit zwar enthalten sein soll, der Zusammenhang von Verstand und Vernunft aber nicht ableitend dargestellt zu werden vermag, so daß die beiden anderen Vermögen mittelbar aus ihr begriffen werden könnten, so müssen alle drei Vermögen unmittelbar genommen werden. Zu den Absoluta der "Kritik der reinen Vernunft" und der "Kritik der praktischen Vernunft" tritt also als drittes Absolutum (Y) das der "Kritik der Urteilskraft".

Die Kritik Fichtes an Kant gilt also mit Recht:

"Kant hat daher durch den letzten entscheidenden Schlag an seinem Lehrgebäude dasjenige, dessen wir ihn beschuldigen, keineswegs verbessert, sondern es nur freimüthig gestanden und selber aufgedeckt" 368).

Genau an diesem Punkte, der für Kant unerforschlichen Wurzel von sinnlicher und übersinnlicher Welt setzt

365) WL 20.

366) "Kritik der Urteilskraft", Hamburg 1963, 12 ff; 33 f.

367) Ebd. 33; vgl. auch 11.

368) WL 20. Die erwähnte Problematik beschäftigt Kant auch in seinem Alterswerk, dem "Opus postumum"; allerdings kommt er auch darin zu keiner völligen Lösung der Problematik.

Fichte in der Wissenschaftslehre an, und in der Ableitung beider Welten aus einem Prinzip besteht ihr Wesen. Fichte verwirft dabei begründetermaßen die Maxime Kants, man könne wissenschaftlich nicht weiter und müsse bei dem "status quaestionis" stehen bleiben. Denn diese Antwort hätten die vorkantischen Autoren Kant auch geben können. Fichte stellt in diesem Zusammenhang die klassische wissenschaftliche Maxime auf:

"Ihre (der W.L.) eigene Maxime ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen; wie sie sich denn bescheidet, gar nicht existiren zu wollen, falls ihr ein durch sie nicht Begriffenes aufgewiesen wird, indem sie durchaus entweder Alles sein will, oder gar nicht sein" 369).

In einer strengsten Ansprüchen entsprechenden Wissenschaft kann es nichts geben, was nicht begriffen wird 370). Das muß aber nicht heißen, daß alles etwa ausschließlich Begriff, begreiflich bzw. begrifflich sei. Die Wissenschaftslehre führt sogar den präzisen Nachweis, daß es ein Unbegreifliches gebe, aber dieses Unbegreifliche muß noch als das, was es ist, als unbegreiflich begriffen werden. Und exakt an diesem Punkte beginnt das eigentliche Einsehen!

369) WL 21.

370) Entsprechendes gilt auch für die Theologie. Auch das Geheimnis muß ja wenigstens als das, was es ist, begriffen werden können, um als Geheimnis gelten zu können. Die Wissenschaft (d.h. das Begreifen) muß so weit gehen dürfen, wie sie kann. Findet sie eine Grenze des Begreifens, wird sich das Begreifen von selbst verabschieden. Dadurch ist wenigstens die (nicht immer vermiedene) Gefahr gebannt, daß man - aus welchen Motiven immer - irgendwo dem Wissen das Weiterforschen verbietet. Es ist nämlich ja streng darauf zu achten, daß die Grenze des individuellen Einsehens nicht die Grenze der Einsehbarkeit darstellt. Deshalb sollte man das individuelle Unvermögen nicht verallgemeinern!

e) Durchgeführte Reflexion des Begriffes der
"Wissenschaftslehre"

Nach der historischen Applikation des Schemas des Begriffes der Philosophie am Beispiel Kants setzt Fichte die rein begriffliche Charakteristik fort ³⁷¹⁾.

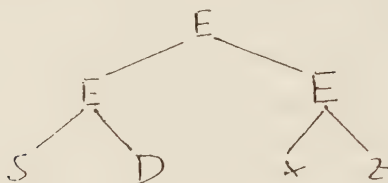
Die provisorische Charakteristik der Wissenschaftslehre ging von der Voraussetzung einer doppelten Disjunktion in S-D und X-Z aus ³⁷²⁾. Diese beiden Disjunktionweisen sollen sich aus dem Absolutum zugleich, die eine nicht ohne die andere, ergeben. Da aber eine Unmittelbarkeit von mehreren Momenten nur in der Einsicht in deren Einheitsgrund möglich ist, können die beiden Disjunktionweisen in ihrer Unabtrennbarkeit nur vermittelt der Einsicht in die Einheit der Einheiten der zwei Disjunktionen eingesehen werden ³⁷³⁾.

371) Dieser historische Bezug hat für die Hörer sicher seinen instruktiven Charakter gehabt. In eine Wissenschaftslehre und in deren rein begriffliche Konstruktion gehört der historische Bezug an und für sich nicht hinein. Es gibt eine recht ansprechende, sehr wahrscheinliche Vermutung, warum Fichte so intensiv eine grundlegende Diskussion mit dem System Kants einführt: I. Kant war im Frühjahr des Jahres 1804 gestorben. Es ist sehr naheliegend, anzunehmen, daß Fichte das Bedürfnis hatte, aus diesem Anlaß eine abschließende Beurteilung des großen Philosophen, die zugleich eine Würdigung des großen Autors war, zu vollziehen.

372) Das Moment Y kann in der Disjunktion entfallen, da es von der historischen Konzeption Kants und deren Charakteristik ausging, die in diesem Bezug gerade das Entscheidende, die Einheit von Verstand und Vernunft im Vermögen der Urteilskraft nachzuweisen, nicht leistete.

373) Vgl. zu diesem Zusammenhang die Ausführungen im 6. Vortrag: WL, 58-60: "Sie (die W.=L.) darf jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente nicht nur behaupten, sondern sie muß dieselbe in ihrem Principe, und aus ihrem Principe als nothwendig begreifen, sie daher genetisch und mittelbar einsehen."

Das begriffliche Schema modifiziert sich also zunächst zu folgendem Modell ³⁷⁴⁾:



Das entscheidende Resultat der Kritik Fichtes an der Position Kants hatte in dem Aufweis bestanden, daß das Absolutum Kants in drei Absoluta depotenziert bzw. das eine Absolutum Bestimmung oder Akzidenz dreier verschiedener Einheiten geworden war ³⁷⁵⁾. Die erhebliche Defizienz des Philosophierens Kants lag darin, daß die reine Selbständigkeit des Absoluten, seine Absolutheit gerade nicht aufgewiesen bzw. in seiner gesamten kritischen Philosophie nicht durchgehalten worden war.

Sie begreift sie, heißt: sie sieht die Divisionsfundamente - keinesweges etwa die wirklich und faktisch sich ergebenden Divisionen - wer etwa noch bei dieser Ansicht stände, der hätte das so eben vollzogene Aufsteigen gar nicht mit vollzogen: - sie sieht die Divisionsfundamente selber wieder als Disjunktionsglieder einer höheren Einheit ein, in der sie eben Eins und unzertrennlich sind ..." (ebd.60).

374) Hier liegt ein weiterer, zunächst formaler Schritt über Kant hinaus. Die begriffliche Charakteristik deutet in dem E (=Einheit) der höchsten Stufe auf die absolute Einheit hin, die Fichte im nächsten Schritt dann als real bestehende substantiale Einheit nachweist.

375) Es soll noch darauf hingewiesen werden, daß der Begriff Absolutum natürlich je nach dem errungenen Standpunkt in verschiedener Weise zu verstehen ist. Die verschiedenen Begriffe werden je daraufhin analysiert, ob sie die höchste Einheit darstellen. Dieses Verfahren wird auch in den folgenden Schritten beibehalten, so lange, bis eine allerhöchste absolute Einheit gefunden ist, die sich als das wahre Absolutum erweist. Dieser wahre absolute Charakter kann für keine der untergeordneten Einheiten beansprucht werden.

An dem programmatischen Konzept gemessen, das Fichte im ersten Vortrage entworfen hatte, als er formulierte, es sei Aufgabe der Philosophie, alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit, muß das philosophische Erfordernis gerade darin bestehen, die Absolutheit der Einheit nachzuweisen.

"Daher muß es die Behauptung der W.=L. sein, daß das Wissen oder Gewißheit, so wie wir es als A charakterisirt haben, wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, daß sie, als solche von uns realisirt werden könne, und daß eben in dieser Realisirung die wirkliche Realisirung der W.=L. bestehe" 376).

Um diesen Nachweis führen zu können, fordert Fichte seine Zuhörer zu einem gedanklichen Experiment auf.

"Ich fordre Sie auf, nach der Reihe vorzustellen: so haben Sie, wenn Sie sich Ihrer entsinnen, mit diesen Ihren Bestimmungen, das Objekt und seine Vorstellung" 377).

Offensichtlich ist in der ganzen Reihe der verschiedenen Vorstellungen und ihrer verschiedenen Objekte das über der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen und der Verschiedenartigkeit ihrer Objekte liegende Wissen eine von der Differenz des Wechsels nicht tangierte Einheit. In dem Wissen um irgendeinen mathematischen Satz (etwa: daß die Summe der Winkel im euklidischen Dreieck 180^0 beträgt), im Wissen von einer historischen Tatsache, (daß Cäsar im Jahre 44 ermordet wurde), im Wissen um die Eigenart des Wetters heute etc.: in jedem dieser verschie-

376) WL 23.

377) WL 23.

denen Sätze wird operiert mit dem Wissen. Und jeder Satz kann nur artikuliert werden mit Hilfe dieses Wissens. Nun muß dieses Wissen unbeschadet der je verschiedenartigen Inhalte, die als und im Wissen behauptet werden, ein identisches Wissen sein, denn sonst könnte es nicht jeweils trotz der inhaltlichen Differenzierung einheitlich als Wissen ausgesagt werden. Es geht hier wohlge-merkt nicht um die sprachliche Artikulation, sondern um die gedankliche Realität. Um diese Identität des Wissens zu erfassen, ist es natürlich erforderlich, die genannten Sätze nicht oberflächlich als bloße Vorstellungen zu setzen, sondern sie als wahrhafte Erkenntnis zu vollziehen. Wissen ist hier nicht im laxen Sinne, sondern im prägnanten Sinn als Erkenntnis angesetzt. Offenbar liegt aber dann den verschiedenen Erkenntnissetzungen eine gemeinsame Identität zugrunde.

"Wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen" 378)?

Wer die Identität des Wissens leugnen wollte, müßte die Einheit des realen Wissens als bloße Einheit des Namens deklarieren, der kein "fundamentum in re" entspräche 379). Nun ist es aber gerade die gemeinsame "Sache", die zu einem der Sache entsprechenden identischen sprachlichen Aus-

378) WL 23.

379) Das ergäbe einen Nominalismus, der auch heute keineswegs so selten ist, wie man es zunächst vielleicht erwartet. Als besonders eklatantes Beispiel, das einen unmittelbaren Bezug zur analysierten Sache hat, könnte man auf den Nominalismus in der Moralthologie verweisen. Die Einheit des moralischen Prinzips wird zwar de nomine anerkannt, man beruft sich auch terminologisch auf das neutestamentliche Prinzip "Liebe", leugnet aber die inhaltliche Substantialität dieser Norm, die gerade als inhaltliches Prinzip das konkrete

druck geführt hat. Wer die Erkenntnis als Erkenntnis vollzieht, muß zugeben bzw. sieht ein, daß bei aller Verschiedenheit der Objekte der Charakter dessen, was Erkenntnis zur Erkenntnis qualifiziert, identisch bestehen bleibt. Das Wissen stellt sich also in Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit möglicher Objekte als unveränderliche Einheit, als Substantialität heraus ³⁸⁰⁾.

sittliche Handeln bestimmen muß, wenn und insofern von sittlichem Wollen bzw. Handeln gesprochen werden soll. Die Preisgabe der das einzelne sittliche Tun normierenden Inhaltlichkeit führt zu einer absoluten Situationsethik, die philosophisch und theologisch unhaltbar ist und sich wissenschaftlich und lebensmäßig katastrophal auswirkt. Die von so vielen Autoren beschworene Heranziehung der sogenannten modernen Humanwissenschaften fungiert als Feigenblatt für die Preisgabe der christlich-materialen Moral. "Moral" wird dann identisch mit dem, was der Zeitgeist - grob-massiv oder scheinbar "wissenschaftlich" legitimiert - suggeriert! ..

- 380) In seiner Schrift "Dogma unter dem Wort Gottes" vertritt W. Kasper die Auffassung, jede Wissenschaft habe ihren eigenen Wahrheits- (bzw. Erkenntnis-) Begriff. Diese Auffassung, deren spezifisches Interesse dahin geht, einen biblischen (hebräischen) Wahrheitsbegriff zu eruieren, der dann wohl als der speziell theologische Wahrheitsbegriff fungieren soll, hebt in ihrer Konsequenz die Einheit der Wissenschaft (damit auch die Einheit einer Wissenschaft der Wissenschaften als Philosophie), aber auch die Einheit des unmittelbaren geistigen Lebens, das ja nicht erst durch Wissenschaft geistiges, d.h. in Erkenntnis (unmittelbar!) helles Leben ist, auf! Die Unzulänglichkeit dieser These wird offenbar, wenn man den Wahrheitscharakter und das Wahrheitskriterium dieser These selbst reflektiert. Diese These, die eine Aussage über alle Wissenschaften bzw. deren Wahrheitsverständnis ist, bzw. sein will, also alle Wissenschaften und deren Wahrheitsbegriffe impliziert bzw. subsumiert (!), soll doch selbst wahr sein. Legt man, da der Autor als Theologe und wohl nicht als Philosoph spricht, den theologischen (i.e. hebräischen) Wahrheitsbegriff zugrunde ("Wahr ist also im Sinne der Schrift, was sich in der Geschichte als das erweist, was es zu sein beansprucht, was sich in der Praxis, in Wort und Werk als zuverlässig und treu

Aus dieser Einsicht und ihrer Analyse ergeben sich gewichtige Folgerungen. Zunächst einmal ist auch von dieser Einsicht wieder der Charakter der Unmittelbarkeit auszusagen. Sie ist unmittelbar gewiß. Selbst wenn man sie bestreiten wollte, was man faktisch tun kann, bleibt sie unmittelbar gewiß. Auch wenn man einen Beweis von dieser Gewißheit forderte, der nicht möglich ist, weil jeder Beweis das substantiale Wissen voraussetzt, bleibt diese Gewißheit unmittelbar gewiß. Sie ist keines Beweises fähig, aber auch nicht bedürftig. Eine weitere Konsequenz: Wenn das Wissen eingesehen wurde als bei und trotz aller Differenz der Objekte bestehende substantiale Einheit, dann ist diese Einsicht offenbar erschienen, ohne daß man alle Objekte erschöpft und ein geschlossenes Experiment veranstaltet hätte. Es ist unmöglich, alle Ob-

bewährt". a.a.O., 71; vgl. 58 ff: 65 ff den ganzen Zusammenhang), so wäre diese These wahr, wenn sie sich geschichtlich als wahr herausstellte. Wenn dieser Ausweis bis jetzt geschichtlich nicht erfolgt ist, wird man also günstigenfalls noch warten müssen ...! Offenbar setzt er einen ganz anderen Wahrheitsbegriff voraus, der allerdings nicht reflektiert wird! Der Eigenbereich, den man auf diese Weise für die Theologie gewonnen zu haben glaubt, indem man sich von der Philosophie (d.h. wohl dem griechischen Wahrheitsverständnis?!) frei gemacht hat, erweist sich so als höchst ungeschützt. Solche Emanzipationsbemühungen, die nur zu deutlich ihre reflexiven Schwächen offenbaren, erwecken heute in einer den Ansprüchen der Theologie gegenüber kritischen Öffentlichkeit den Verdacht der Immunisierungstendenz. Die Theologie als Reflexion der Offenbarung und ihres Anspruches müßte sich wohl einer strengeren reflexiven Kontrolle unterwerfen, wenn sie in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ihren lädierten Ruf korrigieren wollte.

jekte im Experiment durchzugehen, um Gewißheit darüber zu gewinnen, ob das Wissen gleichbleibend identisch ist. Trotzdem leuchtet das Wissen ein als Substantialität, d.h. also unabhängig von aller Erfahrung und darum schlechthin a priori.

Fichte macht an diesem Punkte der Argumentation seine Zuhörer noch einmal auf das in der philosophischen Öffentlichkeit vorherrschende Mißverständnis von der Wissenschaftslehre aufmerksam. Nach dieser mißverständlichen Auffassung setzt die Wissenschaftslehre das Absolute in das subjektive Wissen. Nun war das subjektive Wissen aber Disjunktionsglied zum Sein (die Denken-Sein-Disjunktion) d.h. korrelativ zu ihm. Jedes bestimmte Denken ergibt ein bestimmtes Sein, jedes bestimmte Sein bestimmt ein entsprechendes Denken. Das angestellte gedankliche Experiment veranlaßte gerade dazu, auf eine über dieser Korrelation und eine über dem jeweiligen Wandel oder Wechsel in der Bestimmtheit von Denken und Sein hinausliegende Einheit aufmerksam zu werden, die Einheit des unwandelbaren Wissens, die offenbar als Bedingung jedes einzelnen Wissens ³⁸¹⁾ transzendental vorausgesetzt werden muß.

381) Nur dadurch, daß dieses Wissen in allem Wissen notwendig als Bedingung vorausgesetzt werden muß, kann es eine Wissenschaft von dem, was in jedem einzelnen Wissen angesetzt wird, geben. Da dieses Wissen sich zugleich als das wissen muß, was es ist, als Wissen, kann es eine echte apriorische Wissenschaft als Wissenschaft vom Wissen als Wissen oder als Wissenschaftslehre geben. Nun kann auf Grund des transzendental notwendigen Charakters des Wissens eigentlich nur der Wissenschaft der Titel Wissenschaft im eigentlichen Sinn zukommen, die diesen fundamental-wesentlichen Charakter des Wissens vor jeder Spezifizierung in ein einzelnes Wissen reflektiert.

Der mittelalterliche Studiengang mit seiner Verpflichtung zum Studium der "artes liberales" vor jedem Einzelstudium trug dem Charakter der Fundamentalkwissenschaft, auch wenn die Philosophie sich nicht als Wissenschaft konstituieren konnte, entsprechend

In der Vorlesungsnachschrift von der WL 1804 ist am Rande das graphische Schema dieses Verhältnisses, von subjektivem Wissen (=Denken) in seinem Bezug zum Sein und transzendentalen Wissen dargestellt:

DS

W - DS

DS 382)

Das Veränderliche oder Wandelbare ist also weder das Objekt allein noch das Subjekt allein, sondern beide untrennbar zusammen. Diesem Wandelbaren (in der Untrennlichkeit von Subjekt-Objekt) gegenüber steht das Unwandelbare, die unveränderliche Einheit des substantialen Wissens, in der es weder Wandel noch die Scheidung in Subjekt oder Objekt gibt. Der immense Vorteil, der mit der Erfassung dieser substantialen Einheit des Wissens gewonnen ist, liegt auf der Hand. Jedes Urteil bzw. jedes einzelne Wissen ist, was es ist, Wissen oder Erkenntnis, lediglich dadurch, daß sich die Einheit des substantialen Wissens in ihm vollzieht. Wenn es nicht so wäre,

Rechnung. Die heutige Vernachlässigung der Philosophie zwingt der Einzelwissenschaft sukzessiv alle philosophischen Probleme zusätzlich auf, ohne daß das Rüstzeug für eine Lösung dieser Probleme aus der Einzelwissenschaft bereitgestellt werden könnte. Dieses grundlegende Verhängnis führt zu einer ständig wachsenden Bewertungsunsicherheit und Methodenproblematik, die eine erhebliche wissenschaftliche Konfusion erzeugen.

Der grundlegende Fehler liegt darin, das der spezifische "Gegenstand" der Philosophie als fundamentaler Wissenschaft und ihre alle Einzelwissenschaft begründende Bestimmung dessen, was Wissen überhaupt ist, ignoriert wurde. Der weitere Fehler liegt in der Unterlassung einer aus dem Wissensbegriff vollzogenen und in ihm begründeten Ableitung des spezifischen Gegenstandes der Einzelwissenschaft. Die in den heutigen interdisziplinären Kolloquien auftretende Problematik illustriert diese Unterlassung klassisch.

müßte gefolgert werden, daß jedes Urteil dadurch, daß es Wissen beansprucht, auch als Wissen bzw. Erkenntnis legitimiert sei ³⁸³⁾. Dem vulgären Verständnis entsprechend wären es dann jeweils willkürliche Faktoren, die als Kriterium der Erkenntnis fungierten und das lediglich Wahrheit beanspruchende, aber nicht bewährende Denken zum wahren Denken qualifizierten (etwa die Autorität; das Alter einer Person bzw. Auffassung; die Aktualität einer These; die Tatsache, daß viele so denken bzw. eine Masse so denkt etc.) In Wahrheit ist aber nur die Vorstellung Erkenntnis, in der sich die das Wesen der Erkenntnis vollziehende Einheit des substantiellen Wissens realisiert. Es gibt also ein jedem Vernunftwesen wesentlich zugängliches internes Kriterium der Erkenntnis, das in Konkurrenz zu allen unbegründeten Erkenntnisanspruch erhebenden Faktoren als solches wahrhaft einsehbar ist ³⁸⁴⁾. Auf diesem unaufhebbaren Cha-

383) Dann konstituierte das bloße willkürliche Wollen die Wahrheit des Urteils, die bloße Vorstellung die Wahrheit der Vorstellung bzw. deren Qualität als Erkenntnis.

384) Auch hier gilt der Satz Augustinus': "non enim ratiocinatio facit, sed invenit (verum)" (PL 34,155). Es ist also durchaus möglich, daß ein Individuum mit seiner Auffassung gegen den Staat und seine Gesetze, gegen eine überwältigende Mehrheit Andersdenkender Recht hat. Das war schon das Votum von Sophokles (z.B. in der "Antigone"). Die Bindung der Sittlichkeit z.B. und ihre "Normierung" durch die gesetzliche Seite der objektiven Faktoren Vaterland, Volk, Sitten und Gesetze des Volkes - wie Hegel es will - garantiert nicht nur nicht "Sittlichkeit", sondern hebt sie gerade auf. Sittliches Werten und Handeln steht jenseits der Alternative von subjektiver Willkür (Individualität) und objektiven Sitten und Gesetzen. Die material gedachte Vernunft (so wie sie Jacobi schon konzipiert hatte) enthält das Kriterium der "Objektivität", (besser: der wahren Geltung) in sich: die Evidenz des Guten! Jede Philosophie, die eine materiale Vernunft ablehnt, muß notwendig das inhaltliche Erkenntniskriterium aufgeben. Die Hegel-

rakter des Vernunftwesens beruht gerade der Eigencharakter von Personalität und ihre spezifische Dignität 385).

Sieht man von der konkreten Bestimmtheit des Bezugs von Denken und Sein, konkretem Denken und konkretem Sein, der ja nur innerhalb des bleibenden Rahmens des Bezugs von Denken - Sein statthat, ab und blickt auf das Unveränderliche daran, so ergibt sich als Prinzip der reine (d.h. der von aller Konkretion unabhängige) Wandel, der sich spaltet in Subjekt und Objekt. Fichte kehrt ausdrücklich den schlechthin apriorischen Charakter dieser Einsicht hervor, der aus der Empirie gar nicht kommen kann. Er bemerkt außerdem mit Recht:

"Zu der Überzeugung, daß sie (die Evidenz) sei, kommt Jeder nur dadurch, daß er sie an irgend einer Stelle in sich erzeugt" 386).

sche Position, daß das, was ist, auch sein soll und sinnvoll ist, ist die unvermeidliche Konsequenz eines philosophischen Ansatzes, in dem das materiale Wert- und Erkenntniskriterium eliminiert wurde. Das Kriterium von wahr und falsch, gut und böse liegt dann in der Koinzidenz des Urteils mit dem Urteil der Gesetze, des Staates, des Volks. Mit dieser Konzeption ist die Position der Freiheit des Gewissens und der in ihm sich offenbarenden Gewißheit in der Wurzel erledigt! Zugleich ist die sittliche Freiheit und die Dignität der Einzelperson verhängnisvoll gefährdet und der geistigen und politischen Übermacht ausgeliefert! Vgl. zu diesem Zusammenhang die Polemik Hegels gegen Jacobi in seiner Schrift: "Glauben und Wissen" und die Ausführungen M. Brüggen in seinem Aufsatz: Jacobi, Schelling und Hegel. In: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit (Hrsgb. v. K. Hammacher), Frankfurt a.M. 1971, 209 ff; bes. 226 ff.

385) Diese unmittelbare Beziehung des Geistes ist zugleich das Zentrum und die Ermöglichung der Freiheit. Mit Recht bemerkt G. Marcel einmal, der Mensch könne nur in dem Maße frei sein und bleiben, in dem er mit dem Transzendenten verbunden bleibe. In: Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt a.M. 1966, 26.

386) WL 26.

Die gelegentlich hörbare Klage über das Fehlen echter Einsicht indiziert den fehlenden Willen zur Einsicht. Wird dieser Wille erzeugt, wird die Bemühung um Einsicht einsetzen, die dann, wenn sie hartnäckig auf dem Eintreten der Einsicht insistiert, schon ihr Resultat finden wird.

Ein weiterer erheblicher Vorteil, der mit der Einsicht in die absolute Identität des Wissens gewonnen ist, läßt sich im Hinblick auf deren apriorischen Charakter darstellen. Auf diesen Punkt soll eigens eingegangen werden, weil ein gravierender Einwand gegen die Möglichkeit einer definitiven Darstellung der Philosophie sich gerade auf den angeblich schlechthin empirischen Charakter alles Wissens stützt. Wenn alles Wissen empirisch ist, gibt es schlechterdings keine Notwendigkeit (kein Wissensgesetz) und keine absolute Wahrheit. Das Wissen wäre prinzipiell unabgeschlossen bzw. unabschließbar. Zu jedem Problem und zu jeder Frage könnten ständig neue Daten und Materialien, neue Auffassungen und Lösungen beigebracht werden.

Blickt man von diesem Einwand her auf die bisher vollzogenen Reflexionsschritte, so wird offenbar, daß sich das Argument auf die Ebene des Wechsels von subjektiven Denken und Sein bezieht. Ein bestimmtes Denken hat einen bestimmten Inhalt und umgekehrt. Es ignoriert aber die unabdingbar mit dem Wandel von subjektivem Wissen (und seinem Inhalt) anzusetzende transsubjektive, unwandelbare Einheit des substantialen bzw. absoluten Wissens. Anders formuliert: Das Argument, es gebe kein apriorisches Wissen und entsprechend kein Wissen vom Wissen als Wissenschaftslehre läßt die Struktur des Urteils, daß es einen Wissensgehalt notwendig in der apriorischen Geltungsform aussprechen muß, unreflektiert. Die These, daß es kein apriorisches Wissen gebe, muß aber notwendig ihrerseits

absolute Geltung beanspruchen 387).

Sie widerspricht sich also selbst.

Die gleiche Argumentationsweise ist gegen die verbreitete These von der Geschichtlichkeit der Wahrheit vorzubringen. Die These meint nicht, daß die Wahrheit in der Geschichte (besser: in der Zeit) aufträte, sondern meint, einzusehen, daß die Wahrheit bzw. ihre Erkenntnis selbst geschichtlich bzw. zeitlich, d.h. wandelbar sei 388). Die Zeitlichkeit erscheint in der Struktur des Bewußtseins aber erst auf der Ebene des subjektiven Denkens als Bedingung der Möglichkeit des Wechsels. Diese Zeitlichkeit setzt aber wiederum (wenigstens partiell) als Bedingung ihrer Möglichkeit die überzeitliche Identität des substantialen Wissens voraus. So wie das individuelle Bewußtsein eine überzeitliche Identität ist, ja sein muß, damit in ihr ein Wechsel, die einzelnen Willensentscheidungen in der Form der abfließenden Zeit, erscheinen kann, so ist das reine absolute Wissen notwendig eine überzeitliche Identität.

Wollte man die These von der Geschichtlichkeit der Wahrheit unter dem Gesichtspunkt der in ihr mitbehaupteten Leugnung der Überzeitlichen Identität einmal auf das in-

387) Kant hat einmal in der "Kritik der praktischen Vernunft" einen Satz formuliert, der jedem, der wahrhaft Wissenschaft treiben will, zur Maxime zu empfehlen ist: "Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen". Kant fügt allerdings die Beobachtung an, daß diese Obliegenheit "doch am seltensten angetroffen" werde: KpV. (44).

388) Den exakten Nachweis der Unhaltbarkeit dieser These hinsichtlich aller in Frage kommenden Aspekte hat mit dem Aufweis aller Konsequenzen R. Lauth in der Schrift "Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966 geführt.

dividuelle Bewußtsein applizieren, so zerfielen das Ich in so viele Momente, wie es Zeitmomente erlebte. Das bedeutet aber: Es bestünde ein absoluter Hiatus zwischen einem Moment und einem anderen Moment. Die Zeit könnte gar nicht mehr als kontinuierlicher Fluß erfaßt und die einzelnen Momente auf eine ordinale synthetische Einheit bezogen werden³⁸⁹⁾. Das Ich in seiner Einheit zerfielen in unendliche atomisierte Einheiten, zwischen denen ein absoluter Hiatus bestünde!

Die These von der Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit der Wahrheit bzw. ihrer Erkenntnis hebt so alle Zeit und Geschichte in Wahrheit auf³⁹⁰⁾!

389) Man sieht, wie absurd in wissenschaftlicher Hinsicht eine These ist, die im gesellschaftlichen Leben sich massiv behauptet. Das ist nur möglich auf Grund eines energischen irrationalen Wollens, das die Einheit in und mit der Geschichte ebenso negiert wie die von der Wahrheit erhobene Forderung der Legitimierung und Verantwortung des eigenen Tuns. In Wahrheit setzt sich in dieser These von der Geschichtlichkeit der Wahrheit die Willkür absolut.

390) Leider werden die eigentlichen auctores dieser und anderer Thesen, die die Quellen des Lebens vergiften, nicht entlarvt und zur Verantwortung gezogen. Es ist aber doch offenbar, daß sie die eigentliche Schuld tragen und nicht jene, die letztendlich die Ideologie in politische Wirklichkeit umsetzen. Auch in dieser Hinsicht ist eine merkwürdige Umwertung der Werte eingetreten. Man zeigt sich bis zur Aufsassigkeit empört gegen die physische Gewalt und toleriert gleichzeitig, ja propagiert es, daß die Werte und geistigen Realitäten in den Dreck gezogen werden. Zu diesem Zusammenhang von Ideologie und Macht im Dienste zerstörerischer Ideen vgl. das interessante Buch von G. Marcel, Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt a.M. 1964.

f) Erläuterungen zum Wesen der Wissenschaftslehre

Zur Vorbereitung auf den eigentlichen Vollzug der Wissenschaftslehre³⁹¹⁾, der mit dem vierten Vortrag einsetzt, gibt Fichte einführende Bemerkungen, die in einem ausführlicheren Kommentar hier wiederum erläutert werden sollen.

Reflektiert man den gedanklichen Status an dem Punkte der jetzigen Argumentation, so ist folgendes zu sagen: Die Argumentation ging von einem Experiment aus. Das Experiment setzte verschiedene reale Erkenntnisse voraus: eine mathematische, eine historische Erkenntnis etc. In dieser Erkenntnis wurde vorausgesetzt, daß das jeweilige (subjektive) Denken oder Vorstellen seinen Inhalt als das vorstelle, was er seinem wirklichen Sein nach sei. Die Voraussetzung enthielt damit ein Doppeltes: daß das Sein so im Vorstellen erscheine, wie es selbst sei, bzw. daß das Vorstellen wahrhafte Vorstellung des Seins sei. Damit wurde gerade die wesentlich unzutreffende Voraussetzung des Realismus in der Annahme eines "Seins an

391) Es ist unzutreffend, wenn Schelling aus dem deutlichen Interesse, neben der Wissenschaftslehre noch die Konzeption einer Naturphilosophie im System des Wissens unterzubringen, erklärt, die Wissenschaftslehre sei nicht "Philosophie selbst, sondern Philosophie über Philosophie", in: "Zeitschrift für spekulative Physik" (Hrsgb. v. F.W.J. Schelling). (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1800, Hildesheim 1969, Bd. II, 118; vgl. auch 123 f.) Die Alternative ist unsachgemäß. Die Philosophie über Philosophie, die Begründung und Rechtfertigung des Wissens und schließlich die Selbstableitung der Philosophie sind im höchsten Sinne Philosophie. Im Einwand Schellings wird erkennbar, daß Schelling das Wissen objektiviert und die transzendente Einheit der Subjekt-Objektivität verläßt.

sich", unabhängig von der Vorstellung abgewiesen³⁹²⁾.

Das Sein ist nicht an sich, sondern in der Vorstellung. Andererseits soll die Vorstellung das Sein so präsentieren, wie es an ihm selbst ist. Die Differenz Vorstellung-Sein ist also selbst eine Differenz in der Vorstellung³⁹³⁾. Dadurch gerade wird das (vorgestellte) Sein

392) Der Realismus muß erkenntnistheoretisch notwendig scheitern. Er kann nicht nur nicht erklären, wie der Übergang vom Sein zum Wissen (vom Sein) erfolge: er kann darüber hinaus nicht erklären, wie das Wissen zu einem wahren Bild vom Sein komme (wahr zunächst hier im Sinne der formellen Entsprechung als Identität vom Sein im Wissen). Die traditionelle Formel von der (Erkenntnis-) Wahrheit als "adäquatio rei et intellectus", die von der realistischen Supposition bestimmt ist, ist gerade deshalb unhaltbar, weil es zwischen einem Sein an sich und dem Wissen davon nur einen Hiat, aber keine adäquatio im Sinn der (vollen!) Entsprechung geben kann. Eine adäquatio im Sinne einer bloßen Approximation - wie es Vertreter des Realismus in Diskussionen interpretieren - landet unweigerlich in einem bodenlosen Skeptizismus. Einen Vergleich zwischen Momenten kann es nur im gleichzeitigen Wissen um beide Momente bzw. im Vergleich beider Momente geben. Die Formel muß also, um gehalten werden zu können, auf die transzendente Ebene gehoben werden: Entsprechung von vorgestelltem Sein und Vorstellung des vorgestellten Seins (wobei die Identität bzw. Identifikation wiederum erst auf einer höheren Stufe vollzogen werden kann!) Daß es sich bei der traditionellen Wahrheitsdefinition, abgesehen von dem erwähnten Fehler, lediglich um eine bloß formale Bestimmung handelt, indiziert das Fehlen des entscheidenden Kriteriums, das angibt, wann denn die adäquatio tatsächlich vorliegt: Wahrheit im materialen Sinne. Die Formel von der adäquatio geht über Thomas von Aquin (vgl. Quaest. disp. de veritate q.I, a.1) auf Isaak Israelis "Buch der Definitionen" und im Ansatz auf Aristoteles (vgl. de interpr. 1,16a 6) zurück. Vgl. zu diesem Zusammenhang Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., 214 ff.

393) Diese Einsicht ist fundamental und hebt den sonst unvermeidlich gleichwertigen Ansatz von Geist und Materie auf. Die Materie ist ein partiell unableitbar selbständiges Moment. Insofern ist der absolute

beziehbar auf die Vorstellung (des vorgestellten Seins) und wird die Entsprechung bzw. Identität von vorgestelltem Sein und Vorstellung des vorgestellten Seins formal erklärbar.

Es handelt sich um eine Differenz von Momenten in einer umfassenden Einheit, nicht um eine Differenz, deren Momente (im Ansatz eines Seins an sich und einer Vorstellung, die erst nachträglich hinzukommt) durch einen unüberbrückbaren Hiat voneinander getrennt sind. Hier liegt übrigens der Grund, warum es im Realismus vom Ansatz her nicht die Möglichkeit einer befriedigenden Erkenntnistheorie geben kann. Wird die Einheit von Sein und Denken nicht erklärt, kann auch nicht erklärt und als Erkenntnis begründet werden, wie um die differenten Momente von Sein und Denken gewußt (im Sinne von Erkenntnis gewußt) werden kann.

Idealismus widerlegt, der die Materialität aus dem Geiste ableiten möchte, dabei aber gerade das Entscheidende, die Widerständigkeit der Materie, bzw. die Notwendigkeit der Hemmung, unerklärt lassen muß. Andererseits aber ist die Materie vorgestellte Materie, in der Einheit der Vorstellung als vorgestelltes Moment erscheinend. Dadurch ist der Realismus widerlegt, der die Materie als "an sich" versteht. Durch die Vermeidung beider Fehlpositionen kommt im transzendentalen Ansatz die Einheit der Wirklichkeit zur Geltung, welche Einheit die partielle Selbständigkeit bzw. Irreduzibilität der Momente nicht antastet. Materie bleibt Materie, aber als solche ist sie im Bewußtsein. Auf eine einfache Formel gebracht, kann man auch so formulieren: der Geist denkt die Materie, aber die Materie stellt nicht den Geist vor. Andererseits aber stellt der Geist sich vor und er stellt sich vor als eine Materie vorstellend. Der Geist ist Reflexivität, die Materie eine einfache Gegebenheit als Moment in der Sich-Vorstellung des Bewußtseins.

Dieser Sachverhalt gilt auch für die Erfassung der Einheit von Leib und Seele. Beide Realitäten sind nicht aufeinander zurückführbar. Aber die Einheit ist nicht eine Einheit an sich, sondern eine vorgestellte Einheit.

Das für den Vollzug der Wissenschaft als Erkenntnis bzw. als Wissenschaft der Wissenschaft entscheidende Problem ist aber die Lösung der Frage nach der Qualität des substantialen Wissens in Erkenntnis.

Wie ist die Lösung dieser Frage als Erkenntnis möglich?

Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß diese Frage lösbar sein muß. Denn wenn schon im ursprünglichen Wissen Erkenntnis erscheint, muß sie auch im sekundären Wissen, d.h. in wissenschaftlicher Reflexion als solche erkannt werden können 394).

Wenn nämlich ursprünglich und unmittelbar vorwissen-schaftlich nicht gewußt würde bzw. gewußt werden könnte, was Erkenntnis ist, könnte überhaupt nichts erkannt werden. Es könnte dann nicht einmal erkannt werden, daß nicht erkannt werden könne. Wenn also Erkenntnis vorausgesetzt werden kann, muß auch eine in wissenschaftlicher Reflexion erfolgende und als Wissenschaft betriebene Lösung der Frage, was Erkenntnis als Erkenntnis konstituiert, möglich sein. Erkenntnis muß aber vorausgesetzt werden (und damit das ursprüngliche Wissen um Erkenntnis), denn sonst käme es überhaupt nicht zur Ich-Setzung, zur Differenzierung der anderen Person als Objekt-Subjekt dem eigenen Subjekt gegenüber und zur Konstitution des Ob-

394) Hier erweist sich wiederum die wissenschaftliche Fruchtbarkeit der transzendentalen Methode, deren eigentliches Thema das im ursprünglichen Wissen konstituierte darstellt. Da die Reflexion frei ist, muß sie den Charakter dessen, was Erkenntnis als Erkenntnis konstituiert, in Abstraktion herausheben und in Erkenntnis reflexiv ausweisen können. Da der Gegenstand kein Gegenstand der Erfahrung ist, zu dem immer wieder neue Daten und Erkenntnisse beige-steuert werden können, muß das Wesen von Erkenntnis in apriorischer Gewißheit ermittelt werden können.

jektes als bloßer Hemmung. Der Einwand gegen die Erkenntnis könnte buchstäblich nur von einer Sache kommen, die kein Bewußtsein hat bzw. ist, dann aber auch nicht behaupten könnte. Wo überhaupt behauptet wird, muß nachweislich um Erkenntnis gewußt sein.

Reflektiert das Wissen das Wesen des Wissens als Erkenntnis, so ist zunächst - rein formal - auch in dieser Reflexion wiederum die Reflexionsduplizität von Subjekt und Objekt gesetzt. Beachtet man aber die spezifische Eigenart dieses "Objektes", so ist zu beachten, daß dieses Objekt kein äußeres Objekt ist, das vom Subjekt verschieden wäre, daß es vielmehr mit dem Subjekt selbst identisch ist ³⁹⁵⁾. Diese Identität gilt nicht erst von der

395) Das Ich ist für sich Ich. Die Sache ist nicht für sich Sache, sondern nur für das Ich. In dieser Reflexivität des Ich, für die eine Sache (als bewußte Sache) ist, liegt der Primat des Geistes gegenüber der Materie begründet. Dieser Primat charakterisiert den ersten Grundsatz der WL von 1794 als absoluten Grundsatz. Der zweite Grundsatz dagegen, der die Konstitution des Nicht-Ich darstellen soll, ist nur partiell absolut, partiell aber bedingt. Wenn es zu einem von der Setzung des Ich verschiedenen Setzen kommen soll, muß es im Ich (im Bewußtsein) gesetzt sein. Die Bedingung ist nicht ableitbar, daß es nämlich zu einem zweiten Setzen kommt. Daß es aber, wenn es dazu kommt, im Ich, im Wissen gesetzt sein muß, ist ableitbar. Ein System, das den ersten Grundsatz mit dem zweiten als gleichwertig ansetzt, muß die Identität des Wissens aufheben und konsequent zu der Konzeption eines Systems des absoluten Widerspruches führen. Das ist die systematische Grundlage der Hegelschen Philosophie. Vgl. die "Differenz"-Schrift, Hamburg 1962, 27 f; ebd. 28: "Dieser zweite Satz ist so unbedingt als der erste, und insofern Bedingung des ersten, sowie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist." Vgl. ebd. 31; 75 ff. Damit ist der doppelte Wechselbezug als entscheidendes philosophisches Prinzip angesetzt, während in der Fichteschen Konzeption die Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung die entscheidende wissenschaftliche Kategorie darstellt. Das Absolute im System Hegels - als Identität der

wissenschaftlich-reflexiven Erfassung des Wissens (als Wissenswissen), sondern bereits - wie bemerkt - ursprünglich³⁹⁶⁾. Nur dadurch setzt sich das Bewußtsein als Bewußtsein und vermag sich als Ich gegenüber der Sache zu differenzieren. Die wissenschaftliche Reflexion hebt diesen Charakter nur reflexiv begrifflich hervor.

In der Erkenntnis der Erkenntnis ist das Erkennen also nicht von seinem Inhalt verschieden.

Erfolgt das Wissen vom äußeren Objekt in sinnlicher Anschauung, so erfolgt das Wissen von Erkenntnis in nicht-sinnlicher Anschauung. Sehr passend ist dieser Charakter der nicht-sinnlichen Anschauung als intellektuelle Anschauung bezeichnet worden. Zur besseren Unterscheidung von der äußeren Anschauung ist es vorzuziehen, statt Anschauung den Terminus Einschauung oder Intuition zu wählen. Im Erkennen des Erkennens ist der Geist bei sich in innerlicher Erfassung seiner selbst. Darin liegt der gegenüber der sinnlichen Gewißheit in äußerer Anschauung ausgezeichnete Rang der Erkenntnis der Erkenntnis, ihr ontologischer Vorrang. Fichte hebt in seiner vorbereiteten Erläuterung noch etwas Besonderes hervor:

"In dieser Construction (des Wesens des Wissens) nun ist es ohne allen Zweifel, und ist, was es ist, als seyend, und als seyend, was es ist"³⁹⁷⁾.

Identität und Nichtidentität" (a.a.O., 77) beschrieben - soll eine Einheit von Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit sein. Eine Einheit von Antinomien (vgl. a.a.O., 30ff; 93) ist aber nicht denkbar! Der Widerspruch wird so absolut gesetzt.

396) Die wissenschaftliche Reflexion ist hinsichtlich ihres Gegenstandes überhaupt nicht produktiv. Sie vermag das Wissen nicht positiv zu erzeugen, sie findet es lediglich als Wissen in bereits ursprünglicher Konstitution. Die Reflexion ist wesentlich negativ: sie hält den Irrtum ab!

397) WL 27.

In der Erkenntnis der Erkenntnis sind Wesen des Erkennens und Sein des Erkennens nicht mehr different. Das Wesen des Erkennens ist in unmittelbarer Einheit mit dem Erkennen selbst. Das sogenannte ontologische Argument, das seit Anselm für das Absolute selbst herangezogen wurde, fungiert hier auf unterer Stufe für das Erkennen selbst³⁹⁸⁾. Damit erhält das Philosophieren einen höheren Gehalt als das gewöhnliche faktische Erkennen, das auf ein vom Erkennen differentes Objekt gerichtet ist. Ebenso ist der Charakter der Erkenntnis verschieden von aller bloß faktischen Evidenz. Fichte bezeichnet den unterscheidenden Charakter dieser höheren Evidenz als "urwesentliches Wissen", als "konstruierendes Wissen", d.h. sich in seinem Charakter offenbarendes und davon überzeugendes Wissen bzw. als "genetisches Wissen". Mit dem Hinweis auf diesen spezifischen Charakter des Wissens, in dem die Wissenschaftslehre aufgeht, schließt Fichte zugleich die Diskussion mit der Philosophie Kants ab.

398) Der Streit, der zwischen Kant, der die Möglichkeit intellektueller Anschauung bekanntlich leugnete, und Fichte in dieser Frage zu bestehen scheint, geht um zwei verschiedene Bestimmungen des Begriffes. Kant versteht unter "intellektueller Anschauung" die Erfassung, ja Erzeugung eines "Seins an sich" (des Dinges an sich, des Willens in seiner überzeitlichen und abgeschlossenen Einheit). Fichte versteht unter diesem Begriff die Erfassung des momentanen geistigen Aktes. Weder das Wollen des Geistes in der Vergangenheit noch das der Zukunft kann intellektuell angeschaut werden, sondern nur das Wollen der Gegenwart. Das Wollen der Vergangenheit ist nur in der Erinnerung - also vermittelt - präsent, das zukünftige Wollen ist überhaupt nicht wißbar. Daher kommt der bedrohende Charakter der Zukunft. Ich weiß nicht und kann nicht wissen, wie ich mich entscheiden werde. Zu der Auseinandersetzung Fichtes mit Kant in der Frage der intellektuellen Anschauung vgl. die schon genannte "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre": AA, I, 4, 209-269, bes. 211 ff; 221 ff.

"Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz: der Einsicht, daß der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Princip ihres Zusammenhanges, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes, Princip zu Grunde liegen müsse" 399).

Kant bleibt bei einer faktischen Evidenz stehen. Das Objekt, die absolute Einheit blieb aber selbst unerforscht, weil Kant das Grundgesetz der Vernunft, die absolute Einheit zu suchen, selbst nicht in sein Wissen aufnahm, sondern nur faktisch und objektiv vollzog.

Außerdem ist die faktische Evidenz durch zwei Bestimmungen gespalten. Es soll sich um eine Einheit handeln, die zugleich Prinzip der sinnlichen und übersinnlichen Welt ist. Die Einheit ist deshalb wesentlich Zweiheit.

"Sein höchstes Princip ist eine Synthesis post factum: dies nämlich heißt: wenn man zwei Glieder einer Disjunktion durch Selbstbeobachtung im Bewußtsein vorfindet, und nun durch die Vernunft gedrungen, einsieht, sie müssen an sich doch Eins sein, ungeachtet man gar nicht angeben kann, wie sie bei dieser Einheit zugleich zu Zweien werden; ..." 400).

Fichte bemerkt mit Recht, daß Kants faktische Evidenz nicht einmal die höchste faktische Evidenz ist. Die höchste faktische Evidenz ist die Evidenz der Einheit des substantialen Wissens, die innerhalb der bloß begrifflichen Erörterung der Wissenschaftslehre erreicht wurde und die Grenze darstellt zum eigentlichen Vollzug der Wissenschaftslehre.

399) WL 28.

400) WL 29.

Mit dieser Abgrenzung gegenüber der Kantischen Philosophie und ihrer Evidenz verbindet Fichte eine grundsätzliche Äußerung über die Art der Evidenz, die außerhalb der Philosophie ⁴⁰¹⁾ in den Einzelwissenschaften erreicht werden kann. Ohne hier eine wissenschaftstheoretische Grundlagendebatte eröffnen zu wollen, ist offenbar, daß keine Wissenschaft eine über den Wissenschaftsanspruch der Mathematik und Logik hinausreichende höhere Evidenz behauptet oder erreicht ⁴⁰²⁾.

Die Wissenschaftslehre, deren ursprüngliches Interesse und Thema gerade die Begründung des Wissens als Wissen ist, kann aber bei dieser Art des Wissens als Gesetzmäßigkeit des Denkens, das man gegenüber dem Wissen vom

-
- 401) Philosophie als Wissenschaftslehre wohlgemerkt verstanden! Denn weder der Realismus, der sein Faktum nur auflistet, noch der Idealismus, der sein Faktum als Gesetz im Denken nachzuweisen vermag, erhebt sich prinzipiell über die faktische Evidenz. Denn auch die Denknötwendigkeit des Idealisten ist ein Faktum (allerdings höherer Potenz), das aber keineswegs die Wahrheit der Denknötwendigkeit offenbart. Die Möglichkeit des metaphysischen Zweifels, die auch dieser Nötwendigkeit gegenüber möglich ist (vgl. das geniale "genius malignus"-Argument des Descartes), offenbart gerade die Unzulänglichkeit der Denkgesetze hinsichtlich der letzten Wahrheitsbegründung. Vgl. Descartes, Meditationes, Meditatio III: "metyphysica ratio dubitandi". (Adam - Tanne-ry) VII, 35.
- 402) Es sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, daß Kant in der Ausführung seines Konzepts der Transzendentalphilosophie nicht einmal diesen Wissenschaftscharakter der Mathematik etwa, obwohl sie gerade für ihn das Modell von Wissenschaft abgibt, begründen kann. Die Behauptung der bloß sinnlichen Anschauung läßt nicht einmal die Wissenschaft der Mathematik, die ihre Objekte in reiner Anschauung konstruiert, als Wissenschaft gelten. Man sieht hier den immanenten Widerspruch bei Kant noch einmal sehr klar. Der sonst von Kant als grundlegendes Kriterium herausgestellte Nötwendigkeitscharakter, der die Allgemein-

bloßen Faktum (faktische Evidenz) terminologisch als apodiktische Evidenz bestimmen kann, gerade nicht stehen bleiben⁴⁰³⁾. Sie muß vielmehr diese Charaktere des faktischen und apodiktischen Wissens in einer Grundlegung des Wissens hinsichtlich ihrer möglichen und spezifischen Wissensgeltung erst begründen und ableiten. Auf diese Grundlegung des Wissens aber kommt alles an, auf die Lösung der Frage, ob Wissen möglich ist, wann es vorliegt und welches das Kriterium des Wissens ist. Gesucht wird also ein Wissen, in dem sich ein Gehalt so offenbart, wie er - unabhängig vom Wissen - an sich ist. Erst in dieser Erscheinung des Wissens könnte mit Recht gewußt werden, daß gewußt wird. Und zwar muß dieser erscheinende Gehalt in seiner Manifestation diesen Charakter der nichttäuschenden Abbildung offenbaren. Erst dann und nur unter dieser Bedingung ist Wissen möglich. Vergleicht man damit die faktische und die apodiktische Gewißheit, so wird klar, daß diese Formen des Wissens nur ein "Ist" aussagen. Etwas ist so (als Faktum oder als Gesetz). Beide Evidenzen offenbaren aber nicht den Grund, daß es in Wahrheit so ist bzw. warum etwas so ist bzw. warum etwas so sein soll. Sie eröffnen als solche nur eine Ansicht, aber keine Einsicht, daß und warum etwas in Wahrheit so ist, wie es erscheint. Dieser eigentliche Charakter des Wissens als Einsicht in den Grund, daß

heit - das zweite von Kant geltend gemachte Kriterium! - begründet, reicht aber für eine echte Wissensbegründung gerade nicht aus. Descartes war in dieser Begründung Kant weit voraus!

403) Zu der Frage der Evidenz, der Differenzierung des Begriffes der Evidenz vgl. R.Lauth, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, a.a.O., 68 ff; bes. 76 ff.

etwas so ist und warum etwas so ist (Selbstbegründung), und als Einsicht in den Grund, warum etwas so sein soll (Rechtfertigung bzw. Selbstrechtfertigung) aber wird gerade in jener Einsicht gesucht, welche die Wissenschaftslehre als "genetische" 404) Evidenz bestimmt 405).

"Sind nun überall keine andern, als faktisch evidente Principien in den wirklichen Wissenschaften vorhanden, und die W.=L. will dagegen durchaus genetische Evidenz einführen, und aus ihr die faktische erst ableiten: so ist klar, daß sie innerlich, ihrem Geist und Leben nach, völlig von allem bisherigen wissenschaftlichen Vernunftgebrauche verschieden ist: daß sie Keinem anderwärts her bekannt ist, der sie nicht bei ihr selber studirt hat, und daß die Stelle derselben durch nichts Anderes vertreten werden kann" 406).

Fichte weist ebenso darauf hin, daß die Wissenschaftslehre auch nicht von einem Satz oder Standpunkt des Lebens oder der Wissenschaft 407) für wahr erkannt, angegriffen oder widerlegt werden kann. Und dieser Anspruch gilt nicht etwa aus Gründen der Arroganz etc., sondern er er-

404) Abgeleitet von Genesis: Eröffnung der Selbstbegründung des Grundes.

405) Zur genetischen Evidenz, vgl. R. Lauth, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, a.a.O., 78.

406) WL 31.

407) Fichte spricht einschränkender von dem "bisherigen Leben oder der bisherigen Wissenschaft". Daß sich in der Wissenschaft bis heute die Sachlage nicht geändert hat, sei nur beiläufig erwähnt. - Der Standpunkt des absoluten Wissens im unmittelbaren Leben, der an sich möglich ist, ist formaliter von dem sich als genetische Evidenz begreifenden (sekundär-reflexiven) Wissen verschieden. Insofern ist auch das heile Leben noch auf den Vollzug der sekundär durchdringenden Reflexion angewiesen.

gibt sich aus der beschriebenen Eigenart des Wissens. Denn die faktische Evidenz wird ja gar nicht als Evidenz zugegeben und die darüber hinaus liegende genetische Evidenz ist ja die Evidenz der Wissenschaftslehre selber ⁴⁰⁸⁾. Ein Standpunkt der genetischen Evidenz müßte also mit dem Standpunkt der Wissenschaftslehre koinzidieren.

"Die W.=L. kann nur in ihr selber beurtheilt, sie könnte nur aus sich selber, durch Nachweisung eines inneren Widerspruches, einer inneren Inconsequenz oder Unzulänglichkeit angegriffen und widerlegt werden; es müßte daher dem letztern Geschäfte doch das Studium und das Verstehen derselben vorangehen, und immerhin damit angefangen werden" ⁴⁰⁹⁾.

Fichte bemerkt beiläufig, daß die Ordnung in der Rezeption der Resultate seines Philosophierens umgekehrt war. Man hat erst beurteilt und widerlegt und dann allenfalls verstanden (oder auch nicht!). Diese Reaktion des Publikums, ja selbst bedeutender Philosophen (wie Jacobi und Reinhold) hatte Fichte schließlich zu dem folgenschweren Entschluß veranlaßt, seine systematischen Schriften - vor allem die ab 1800 fertiggestellten verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre - überhaupt nicht mehr zu ver-

408) Die sozusagen "pingui Minerva" verfahrenen Konzeptionen und Theorien - darunter sind auch theologische Entwürfe und Positionen zu verstehen - , die viel "bescheidener" auftreten, in Wirklichkeit aber, ohne von einem Gedanken an die erkenntniskritische Absicherung der Thesen besorgt zu sein, unvergleichlich arrogant sind (die Verkehrung dieser wirklichen Haltungen ist äußerst bemerkenswert!), sind durch diesen erkenntniskritischen Ansatz und Anspruch von der Wurzel her erledigt.

409) WL 31.

öffentlichen. So hatten Schelling und Hegel mit ihren Systemen ein relativ leichtes Spiel, die Öffentlichkeit glauben zu machen, die Wissenschaftslehre sei mit ihren Positionen überwunden 410).

-
- 410) Der Erfolg des Identitätssystems und der Naturphilosophie Schellings und der Sieg der Dialektik Hegels gegenüber der ungleich anspruchsvolleren Wissenschaftslehre ist - jedenfalls für den, der sehen will - ein höchst charakteristisches Zeichen dafür, von welchen Interessen und geistigen Antrieben die konkrete Geschichte bestimmt ist. Unter dem Antrieb dieser Kräfte ist das Gute und Wahre immer unterlegen, und wenn es tatsächlich irgendwo zur Geltung gelangt, so in meist wesentlich depravierter Form. Der gleiche Sachverhalt ist für Descartes und die Rezeption seiner Philosophie durch und in dem sogenannten Cartesianismus nachzuweisen. Unter Beachtung dieser - induktiv erfaßten - Realität der Geschichte kann man sagen, daß die siegreichen Ideen und Kräfte sich quasi ipso facto schon kompromittieren!

Der Zusammenbruch des Idealismus Hegels und Schellings um die Mitte des 19. Jhdts. ist keine Gegeninstanz gegen diese Behauptung. Im Grund hat nämlich mit dem Sieg der Naturwissenschaft eine Position die Herrschaft behauptet, die den Systemen Schellings und Hegels zugrunde liegt, ja sie wesentlich ausmacht: daß es nämlich keine absolute Wahrheit und keine material apriorische Erkenntnis geben könne.

2.) Der Vollzug der Wissenschaft der Wissenschaft

a) Das Begreifen des Unbegreiflichen

Die begrifflich durchvollzogene Charakterisierung der Wissenschaftslehre hatte auf ihrem Höhepunkt die absolute Einheit des substantialen Wissens erreicht bzw. erblickt. Ihr gegenüber stand der reine Wandel von Subjektivität und Objektivität. Wir haben also die Unwandelbarkeit des substantialen Wissens und den Wandel von (subjektivem Denken und objektivem Sein). Damit sind als Ausgangspunkt die antithetischen Glieder gegeben, die im Vollzug der Wissenschaftslehre zu synthetisieren sind ⁴¹¹⁾.

Durch diese Synthese erst ist die Einheit zu entdecken, die der Grund der Differenzierung der antithetischen Momente ist.

Nun könnte man zunächst hier wiederum an eine rein begriffliche Einheit denken, die sich disjungiert in ihre Momente ⁴¹²⁾. Aber eine derartige begriffliche Einheit

411) Auch bei Fichte gibt es die dialektische Methode. Der Unterschied zur Hegelschen Dialektik liegt darin, daß die antithetischen Momente partielle Gegensätze, keine Widersprüche sind. Es ist das wesenhafte Verfahren des Geistes, sich zu dirimieren und sich in der Synthese zu schließen.

412) Rein gedanklich ließe sich hier ein regressus in infinitum konstruieren. Die antithetischen Glieder führen zu einer Synthesis. Die Einheit dieser Synthesis enthält wiederum antithetische Momente, die wiederum zu synthetisieren sind etc. Es wurde aber schon ausgeführt, daß die Erkenntnis der Erkenntnis eine Einheit erbringt, in der die antithetischen Momente Subjekt-Objekt nur noch ihrer begrifflichen Form, aber nicht ihrer Realität nach zu unterscheiden sind. Das Subjekt ist das Objekt, und das Objekt ist real identisch mit dem Subjekt. Die Hegelsche Dialektik, die rein formaler Natur ist und den begrifflichen Regressus absolut setzt, muß notwendig die Identität des Bewußtseins, die Einheit des in intellektueller Einschauung sich vollziehenden

liegt hier gerade nicht vor!

Um seine Zuhörer auf den eigentlichen Standpunkt zu führen, greift Fichte eine in der Diskussion mit den Hörern

Ich aufheben. Das gleiche gilt für die Identitätsphilosophie Schellings, die neben der intellektuellen Einschauung des Geistes (als subjektiver intellektueller Anschauung) eine objektive intellektuelle Anschauung postuliert, in der das Ich unmittelbar das Objekt einschaut. Schelling geht von folgendem Postulat aus: "Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraction welche mir das rein Objektive dieses Acts zurückläßt, welches an sich bloß Subject - Object, keineswegs aber = Ich ist" In: Zeitschrift für spekulative Physik, 2. Bd. 1. Heft, Jena und Leipzig 1801, 122; vgl. auch 122 ff; 136 ff.

Die Anschauung bzw. Einschauung des Ich ist aber eine Aktidentität, die Schelling nicht vollzieht. Die Differenzierung in Subjekt und Objekt, die an ihr möglich ist, ist eine rein gedankliche Differenzierung, welche die grundlegende Einheit des Aktes nicht ignorieren darf, da sie nur in und an dieser Einheit möglich ist. Sonst wird der Reflexionsgegensatz eben absolut gesetzt. Der von Schelling konstruierte Gegensatz zwischen einem Ich als bewußtem und einem Ich, insofern es bewußtlos (!) ist, hebt die Einheit des Ich in der Einschauung gerade auf. Eine Einheit von bewußtem und bewußtlosen Ich ist nicht einsehbar! Ebenso ist der Gedanke eines bewußtlosen Ich, eines bewußtlosen Bewußtseins widersprüchlich. Durch das Postulat einer sogenannten objektiven intellektuellen Anschauung ergibt sich zwangsläufig die von Schelling behauptete Identität von Natur (bzw. Objekt) und Geist. Diese Identität kann aber ebensowenig eingesehen werden wie die von Hegel behauptete Identität von Identität und Nichtidentität.

Der grundlegende Unterschied zwischen Fichte zu Schelling und Hegel tritt zusätzlich noch darin hervor, daß für Schelling und Hegel die erwähnte Identität bereits als absolute Identität bzw. als Absolutes konzipiert wird. Für Fichte ist mit der Identität der Erkenntnis der Erkenntnis noch keineswegs die absolute Einheit erreicht. Die Identität der Erkenntnis ist vielmehr die Basis der Reduktion,

gestellte Frage wieder auf ⁴¹³⁾. Und zwar bezog sich die Frage auf den eigentlichen Standpunkt der Wissenschaftslehre. Um diesen Standpunkt zu kennzeichnen, greift Fichte auf das Schema der doppelten Disjunktion und auf das unwandelbare Wissen als das Absolute zurück. Das Schema sieht so aus:

XYZ ^A SD

Fichte hatte bemerkt, der Standpunkt der Wissenschaftslehre sei der Punkt, die in die Disjunktionen sich entfaltende Genesis. Aus dem Publikum kam die Anfrage, ob die Wissenschaftslehre nicht vielmehr im Absoluten selbst stehe.

Fichte gibt nun die präzisere Antwort, daß die Wissenschaftslehre weder im Absoluten noch im genetischen Punkte, sondern im Einheitspunkte ⁴¹⁴⁾ beider, des Absoluten und seiner Genesis, stehe.

an deren Spitze das Absolute selbst steht. Schelling und Hegel identifizieren - allerdings nur unter formalem Gesichtspunkt, da sich ihre Identität material nicht einsehen läßt - das Absolute mit seiner Erscheinung, während Fichte ausdrücklich zwischen dem Absoluten und dem Wissen von ihm im Wissen differenziert.

- 413) Diese Diskussion, die Fichte normalerweise als "Conversatorium" einschaltete, um sich über den Stand des von den Hörern vollzogenen Wissens zu orientieren und Fragen zu beantworten, ist leider nicht schriftlich fixiert worden!
- 414) Dieser Einheitspunkt ist graphisch in jenem gegebenen Schema nicht angegeben. Auch in der Lesart der "Sämtlichen Werke" ist dieser Einheitspunkt nicht berücksichtigt. Er ist in gewisser Weise auch gar nicht darzustellen, weil es sich nicht um eine objektive bzw. objektivierbare Einheit handelt.

"A für sich ist objektiv, und darum innerlich tot: so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. Bloße Genesis ist überhaupt Nichts: auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die bestimmte Genesis des absolut qualitativen A gefordert worden" 415).

Der Ort der Wissenschaftslehre ist also dort, wo die Einheit von unwandelbarem Wissen und den Disjunktionen sich vollzieht 416).

Es handelt sich im entscheidenden Unterschied zu jeder begrifflichen Einheit um eine Akteinheit, die in ihrer Unmittelbarkeit durch den Begriff gar nicht zu erfassen ist. Das begriffliche Nachkonstruieren geht diskursiv von einem der beiden Momente aus: von A, um zum Punkt als der Genesis von A zu gehen; vom Punkt, um A als Absolutum damit zu verbinden. Nun sind aber weder A noch der Punkt das Ansich der Einheit des aktualen Wissens, es handelt sich vielmehr um begriffliche Fixationen dessen, was jenseits doch gerade Einheit sein soll bzw. ist. Das Begreifen als Nachkonstruieren des Einen durch das Andere und des Anderen durch das Eine muß sich hier als an sich nicht gültig aufgeben 417). Damit vollzieht sich hier das

415) WL 33.

416) Vgl. J. Widmann, Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der "Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1804, (Inaugural-Dissertation) München 1961, 57 f.

417) Der Begriff in dieser Position ist als sogenannter Wechselbegriff zu charakterisieren. Es ist genau die Begriffsfunktion, die in der Absolutsetzung der ersten zwei Grundsätze als Vermittlung zwischen den beiden Grundsätzen fungiert. Illustriert sei die Konsequenz, die aus diesem Ansatz für die Konzeption des Absoluten folgt, an einer Bemerkung E. Brunners, nach dessen Auffassung alle philosophische Gotteslehre durch diesen Ansatz zu kennzeichnen ist. Brunner schreibt: "Der Gedanke, daß Gott auch ohne das Uni-

Begreifen des Unbegreiflichen. Es wird begriffen, daß die aktuelle Einheit des Wissens unbegreiflich, d.h.

versum der sein könnte, der er ist, ist innerhalb einer philosophischen Gotteslehre schwerlich zu vollziehen; jedenfalls hat ihn unter den großen philosophischen Theologen keiner gedacht. Vielmehr wird zwischen Gott und Kreatur eine korrelative Beziehung gesetzt, so daß Gott ebenso wenig ohne Welt, wie die Welt ohne Gott sein kann" (Das Ärgernis des Christentums, Zürich 1957, 35).

Für die "quinque viae" des Thomas v. Aquin ist diese Korrelation schon nachgewiesen worden. Gott existiert als Grund unter der Voraussetzung, daß die Welt existiert, deren Kontingenz Gott als Erklärungsgrund erst anzusetzen veranlaßt. Vgl. etwa auch Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (hrsg. von G. Lasson) Hamburg 1966, I, 146: "Durch nun zeigt sich das Endliche als ein wesentliches Moment des Unendlichen und wenn wir Gott als das Unendliche setzen, so kann er, um Gott zu sein, des Endlichen nicht entbehren". Vgl. a.a.O. 148:

"Ohne Welt ist Gott nicht Gott". Vgl. auch die "Phänomenologie des Geistes" (hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952) mit ihrem Kapitel "Die offenbare Religion", (a.a.O., 521 ff); bes. 536: "Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein Anders oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das unmittelbare Dasein. Er erschafft also eine Welt". Vgl. auch R. Garaudy, Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels, Frankfurt a.M. 1965, 420 ff; bes. 429.

Für Fichte, der kein "philosophischer Theologe" war, ist das Absolutum nur als absolutes, d.h. relationsloses, Absolutum absolut, nicht als Moment einer Relation.

Jene Korrelation gilt natürlich, wenn sie absolut gilt, auch im Ethischen, Gut und böse sind dann korrelative Größen. (Hier ist nicht die wechselseitige Bezogenheit der Begriffe von gut und böse im Bewußtsein, sondern ihre absolute Geltung als absoluter Gehalt verstanden, den Hegel gar nicht kennt). Vgl. Die Phänomenologie des Geistes, a.a.O., 537 ff; bes. 542 (ein Musterbeispiel der Dialektik): "Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben ... Erst diese beiden Sätze (daß sie dasselbe seien, und, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden seien) vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das

nicht begrifflich ist 418). Da das Erkennen aber nicht allein begriffliches Erkennen, sondern darüber hinaus anschauendes bzw. einschauendes Erkennen, Ein-sicht im präzisen begrifflichen und terminologisch bestimmten Sinn ist, ist mit der Grenze des Begreiflichen nicht schon die Grenze des Erkennens gesetzt. Das ist gegen-

Festhalten an dem andern gegenübertreten, indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht...". Das Hegelsche Konzept der Identität von Identität und Nichtidentität, das notwendig das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruches aufhebt, erscheint hier deutlich. Zu diesem Begriff des Absoluten vergleiche man die zutreffende Charakteristik von E. Brunner: "Der in der Offenbarung der Schrift sich uns kundgebende Gott ist nicht Licht und Finsternis, Leben und Tod, gut und böse, weil er ein bestimmtes Willensziel hat, das sein Gegenteil ausschließt". Zu dem Ausdruck "jenseits von gut und böse" fügt Brunner eine Anmerkung an: "Diese im polytheistischen Heidentum geläufige Anschauung, die in der Bibel Alten und Neuen Testaments aufs schärfste bekämpft wird, wird neuerdings durch die neu-gnostische Schule von C.G. Jung vertreten". Beide Zitate in: E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich 1953, 190.

Über den Einfluß Hegels auf die Theologie K. Barths's vgl. H.U. von Balthasar, Karl Barth, Köln 1962, 186 ff; 210 ff; 229 ff.

- 418) Es war schon angemerkt worden, daß die Erkenntnis der Erkenntnis bereits vorwissenschaftlich vollzogen sein muß, damit es ursprünglich zu einem Ich oder Bewußtsein kommen kann. Das begriffliche Nachkonstruieren konstituiert also diese organische Einheit der Erkenntnis erkenntnis gar nicht ursprünglich. Dadurch daß die Nachkonstruktion (als Leistung der frei reflektierenden Urteilskraft) das in ursprünglicher Einheit in der Einbildungskraft konstitutierte einholt, hat sie gerade ein in der Einschauung erfaßtes Kriterium ihrer Wahrheit. Das freie Nachbilden vermittelt der Reflexion erreicht das Urbild und vernichtet das Nachbild (i.e. sich) in seiner Gültigkeit an diesem Urbild.

Abstrahiert das reflexive Erkennen außerdem an diesem Urbild der Erkenntnis (am urbildlichen Erkenntnis-vollzug) von den im primären Erkennen eingefassten Begriffsformen, so vermag es die Wahrheit an und für sich (jenseits des Erkennens) zu intelligieren.

über allem Begreifen und allem "Rationalismus" bzw. ihrem Anspruch gegenüber als Kritik anzumelden" 419).

Fichte erläutert dieses Verhältnis des Begriffs zur unbegreiflichen Einheit an dem tiefer liegenden Modell der doppelten Disjunktion (XYZ-Einheit und S-D-Einheit). In der behaupteten organischen Einheit dieser Disjunktionen mußten alle Momente der Disjunktionen in einem einzigen Schlag als "tota simul" gesetzt sein. In der Reflexion der nachbildenden Urteilskraft jedoch mußten die Momente sukzessiv bzw. diskursiv angesetzt und in ihrer Wechselbeziehung nachgewiesen werden.

Das in Gegensätzen sich entfaltende Begreifen bezeichnet Fichte als Sondern.

"Im Princip dieser so eben bemerkten, und nachgewiesenen Sonderung, als bloßer Sonderung, und durchaus nichts mehr, liegt nun eben das sekundäre Wissen oder das Bewußtsein mit seinem ganzen gesetzmäßigen Spiele durch den festgebundenen Wandel, und das Mannigfaltige (in ihm oder ausser ihm), durch Sinnliches und Uebersinnliches und Zeit und Raum hindurch; liegt dasjenige, was wir dem Subjekte,

419) Diese Unterscheidung gilt auch für die Theologie, etwa für die in der Theologie erscheinende Erkenntnis des Mysteriums, die keine begriffliche Erkenntnis ist, aber doch sehr wohl die Einsicht zuläßt. Es gibt gelegentlich aber auch ein irrationales Verständnis des "Mysteriums", dem gegenüber einzuwenden ist, daß ja das Mysterium, um für den Geist Mysterium zu sein, wenigstens als Mysterium begriffen werden muß. Anders wäre es für den Geist gar nicht! Die Möglichkeiten der nicht-begrifflichen Einsicht sind leider in der Theologie gar nicht entsprechend ausgeschöpft. Wahrscheinlich gibt es dafür zwei Gründe: einmal die feindlichen Attacken durch einen "Rationalismus" (der in Wirklichkeit ein Pseudorationalismus ist!); andererseits die Neigung gewisser Theologen, sich eine Enklave im feindlich besetzten Territorium der Wissenschaft zu sichern. Vgl. zu diesem Zusammenhang die zutreffende Kritik H. Alberts an dem "Liebäugeln" der Theologen mit dem "Skandalon, dem Paradoxon, der Antinomie als einem Positivum",

als aus ihm herstammend, zuschreiben" 420).

Das Bewußtsein vermag in frei reflektierender diskursiv verfahrenender Methode einsichtig die bereits in der ursprünglichen Konstitution der Erkenntnis durch die Bildungskraft eingearbeiteten Konstitutiva zu erfassen. Dadurch vermag es völlig begriffliche Transparenz und die Klarheit der Einschauung auf höherer Ebene zu gewinnen.

Genauer noch: Der Akt des Sondern selbst war das Prinzip, aus dem sich A und der Punkt als Principiata des Sonderns ergaben. Das absolute Sondern also war der Einheitsgrund. Die Verschiedenheit von A und dem Punkt sollte ja in der Sache gerade nicht begründet sein. Die Verschiedenheit war also nicht ursprünglich, sondern durch die freie Reflexion des wissenschaftlichen Verfahrens aufgetreten. Der Effekt des sondernden Denkens ist also von der Einheit des aktuellen Wissens abzuziehen und in seiner Gültigkeit zu vernichten.

De facto ist das Sondern gar nicht zu vermeiden, es erscheint auf allen Positionen des reduktiven Gangs der Wissenschaftslehre, wie Fichte ausdrücklich einschärft 421). Aber unter dem Gesichtspunkt dessen, was an sich gültig ist, gilt der Begriffseffekt nicht! Der Begriff spaltet

das "meist in concreto" anzeige, "wo sie mit ihrem Denken ins Gleiten geraten": "Traktat über kritische Vernunft", Tübingen 1975, 114 A.27. Ebd. auch die Kritik an der Verwendung des Begriffes "Geheimnis".

420) WL 34; vgl. auch ebd. 51; 62.

421) WL 35.

die organische Einheit vielmehr und faktisiert die Akt-einheit in ein Objekt (das objektiv erscheinende substantiale Wissen) und das subjektive Moment, den Einheits-Begriff. Um diese Einsicht zu erreichen, muß die Einheit des aktualen Wissens permanent vollzogen werden, muß die Einheit der Tathandlung vor ihrer Differenzierung in Produkt der Handlung, in dem sie sich abschließt, und dem bloßen Begriff durchgehalten werden.

"Das Denken selber im Denken und als Denken lebendig vollzogen" ⁴²²⁾ erfaßt sich als sonderndes Prinzip.

Den Vollzug dieser Einheit des Aktes, die als organische Einheit des Begreifens des Nichtbegreifens zugleich Prinzip der Disjunktion dieses Aktes - also synthetisch und analytisch zugleich - ist, entwickelt Fichte am Beispiel der Philosophie Spinozas, die das exemplarische Modell einer objektivistischen Philosophie darstellt.

Spinoza konstruiert eine umfassende absolute Einheit (Substanz genannt) ⁴²³⁾, in der nach der Grund-Folge-Beziehung Modi enthalten sein sollen ⁴²⁴⁾. Cogitatio ⁴²⁵⁾ und extensio ⁴²⁶⁾ sind die uns bekannten Attribute des Absoluten, das Spinoza auch Gott bzw. esse infinitum nennt ⁴²⁷⁾. Da diese Attribute, um die Charakteristik und Kritik auf die kürzeste Formel zu beschränken, aber

422) WL 63.

423) *Ethices Pars Prima, De Deo. Definitio VI, Opera, Tomus II* (hrsgb. v. Konrad Blumenstock), Darmstadt 1967, 86.

424) Ebd. *Propositio XV.*, 106.

425) Ebd. *Pars sec., propositio I*, 162.

426) Ebd. a.a.O., *propositio II*, 164.

427) Zu Spinoza vgl. die zutreffenden Bemerkungen bei W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 26.
Daß das System Spinozas mit der Ansetzung der abso-

lediglich empirisch aufgelesen sind, ohne daß ihr Bezug aufeinander und ihre Relation zur Einheit erkannt worden wäre, kann Spinoza, der die Grund-Folge Beziehung zwischen den Attributen und ihren Modi nur behauptend unterstellt, einsichtig weder in der Reduktion von der Disjunktion auf die letzte Einheit noch deduktiv von der letzten Einheit auf die Glieder schließen. Das Grunddesiderat der Philosophie als Wissenschaft, der kontinuierliche Einsichtszusammenhang und darin die genetische Einsicht der Einheit als Einheit von Mannigfaltigem und des Mannigfaltigen als Mannigfaltigen der Einheit ist damit von Spinoza nicht erfüllt.

Mit der Kritik an Spinoza ist für Fichtes Auffassung verbunden die Kritik an dem System Schellings (das in gewissen Bezügen eine Neuauflage des System Spinozas ist), dem System der Indifferenz, mit dem Schelling 1801 an die Öffentlichkeit trat. Auch Schelling behauptet eine absolute Einheit als "Indifferenz des Subjekts und Objekts" 428). Er vermag aber nicht zu zeigen - wenn man dem Ansatz dieser Identität, die so gar nicht gedacht werden kann, folgen will -, wie es in dieser Einheit zu einer Mannigfaltigkeit kommen kann. Der zweite Paragraph der "Darstellung meines Systems der Philosophie" führt die Mannigfaltig-

luten Substanz als "deus sive natura" reiner Atheismus sei, hat mit zureichender Begründung vor allem Fr.H.Jacobi betont. (Fr. H. Jacobi, Werke, IV/1-2, XXXVI; 216; 220; vgl. besonders die Auseinandersetzung Jacobis mit Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza mit den Beilagen Jacobis im genannten vierten Band der "Werke").

- 428) "§ 1. Erklärung. Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird". In: "Darstellung meines Systems der Philosophie": Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. II, 2. Heft, 1.

keit einfach behauptend ein ⁴²⁹⁾, ohne sie abzuleiten. In Wahrheit geht Schelling von der empirischen Basis einer gegebenen Mannigfaltigkeit aus und hinterstellt als *Synthesis post factum*, ohne wissenschaftliche Einsicht die absolute Identität. Die Deduktion der Mannigfaltigkeit aus der Einheit - Schelling müßte, da er mit der absoluten Einheit ohne Reduktion beginnt, methodisch so verfahren, daß er die Mannigfaltigkeit aus der Einheit deduziert - gelingt natürlich ebensowenig ⁴³⁰⁾. Sie wird durch eine Reihe von Substitutionen und Äquokationen erschlichen. Da Fichte selbst später noch auf das Identitätssystem Schellings eingeht, mag es mit diesen Hinweisen sein Bewenden haben. Es sei hier nur noch grundsätzlich angemerkt, daß Schelling an keinem Punkt seiner Ableitung die transzendente Sicht erkennen läßt, sondern die Vernunft immer objektiv ansetzt, ohne den Bezug des Denkens oder Vorstellens zum vorgestellten Objekt und die transzendente Einheit zu beachten. Die Position Schellings kann deshalb nicht mehr als transzendental verstanden werden. Es handelt sich um einen neuen Dogmatismus, eine Lehre vom Ich als Ding an sich.

429) "Außer der Vernunft ist nichts, und ihr ist Alles". Ebd. 2. Wenn mit der Identität angesetzt wird, wie Schelling es tut, ist nicht einsichtig, woher in der Identität plötzlich eine Mannigfaltigkeit ("Alles") auftreten soll. Vgl. auch § 4, ebd. 4; § 12, ebd. 7; § 18. ebd. 11.

430) In diesem Zusammenhang vgl. A. Schurr, Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 168 f: "Die Möglichkeit einer Deduktion aus einer absoluten Identität wird zu Recht ausgeschlossen. Wird aber nichts anderes gesetzt als absolute Identität ..., so stellt sich die Frage, wie das Gesetzte sein einer Differenz transzendentalphilosophisch gedacht, d.h. erklärt werden könnte. Es bieten sich zwei Möglichkeiten: man könnte das Gesetzte sein einer Differenz überhaupt bestreiten und man muß es notwendig, wenn man nur absolute

b) Die Position des Lichtes

Fichte resümiert überleitend noch einmal den Standpunkt. Die Konstruktion durch das Prinzip der Sonderung sollte etwas konstruieren, was nicht als Konstruktion, sondern an sich gültig sein sollte: die aktuale Einheit des substantialen Wissens.

Sie stand also selbst zwischen den zwei Prinzipien der Sonderung und der Einheit, beide erzeugend aus sich und in ihrer Gültigkeit vernichtend. Beide Prinzipien, Sonderung und Einheit, sind Prinzipiate, Erzeugungen des konstruierenden Begreifens.

Der Vollzug des Wissens des Wissen, der Akt der Erkenntnis der Erkenntnis, erfaßt die organische Einheit von Wissen als substantialer Einheit und dem die Reflexionsdiremption herbeiführenden Einheitspunkt. Aber diese organische Einheit des Wissensvollzuges ist nicht als faktisch bestehende (bzw. sich vollziehende) Einheit, phänomenologisch sozusagen, schon als Erkenntnis ausgewiesen. Die Konstruk-

Identität setzt oder man setzte Differenz in die Indifferenz. Die erste Möglichkeit scheitert an der unleugbaren Tatsache des Bewußtseins, daß sich Bewußtsein als realdistinkte Subjekt-Objektivität, nicht als absolute Identität, sondern als analytisch-synthetische Einheit konstituiert, die transzendentalphilosophisch erklärt werden muß. Wird nicht Differenz in die Indifferenz gesetzt, soll also nicht ein absoluter Widerspruch, sondern absolute Identität Prinzip der Philosophie sein, so muß das Gesetzsein einer Differenz notwendigerweise aus der Indifferenz deduziert werden. Schellings 'Transzendentalphilosophie' verfiere notwendig dem 'Grundirrthum aller Philosophie', aus der absoluten Identität (dem Absoluten) das Gesetzsein einer Differenz (das Bewußtsein) deduzieren zu wollen. Die zweite Möglichkeit einer 'Erklärung' des Gesetzseins einer Differenz überhaupt, wenn ausschließlich absolute Identität in Ansatz gebracht wird und wenn zu Recht die Möglichkeit der Deduktion einer Differenz aus der Indifferenz ausgeschlossen wird, besteht darin, die Differenz in die

tion der organischen Einheit wird in der Konstruktion gerade durch das Einleuchten der Evidenz des aktuellen Wissens in ihrer Geltung aufgehoben und vernichtet. Die Erkenntnis der Erkenntnis muß gerade als Erkenntnis vollzogen werden, nicht faktisch.

Durch das Eintreten der Evidenz wurde das Unbegreifliche als Un-begreifliches (Nicht-Begreifliches bzw. Nicht-Begriffliches abgesetzt. Der Akt der Evidenz schloß sich ab in einem Produkt, dem Unbegreiflichen. Das aber war wiederum nur dadurch möglich, daß der Begriff in seiner höchsten Potenz, nicht als Wechselbegriff, sondern als absoluter Begriff vollzogen und im Vollzug durch das Eintreten der Evidenz in seiner Gültigkeit vernichtet wurde. Hier ist also die gesuchte Unabtrennbarkeit und Vereinigung von Begriff und dem Unwandelbaren (der substantialen Einheit). Der Vollzug des absoluten Begreifens wurde negiert durch das Eintreten der Evidenz.

Das Resultat läßt sich so fassen: "Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein" 431).

Indifferenz selbst und damit das Prinzip der Philosophie in einen absoluten, sich selbst aufhebenden Widerspruch zu setzen". Schurr bemerkt mit Recht, daß Schellings Identitätsprinzip nicht über das Prinzip seines "transcendentalen Idealismus" hinausführt, vielmehr "dieselbe Widersprüchlichkeit des Prinzips der 'Philosophie' lediglich in einer noch eindeutigeren Weise" formuliere. ebd. 169.

- 431) WL 36. Es sei an dieser Stelle schon auf die für den Fortgang der Argumentation grundlegende Bedeutung dieses gedanklichen Zusammenhanges: "Soll- so muß" hingewiesen! Die Hypothese (die Evidenz des substantialen Wissens) hat ihrerseits notwendige und als solche einsehbare Implikationen. Die Hypothese ist damit aber noch nicht gerechtfertigt. Man kann immer

Nun ist ja Unbegreifliches = Unwandelbares und der Begriff = Wandel, so daß eingesehen werden kann, warum es zum Wandel kommen muß, warum die mit der Reflexionseinheit gesetzte Differenzierung von Denken und Sein, bzw. der mit ihr gesetzte Wandel von Denken und Sein (bzw. konkretem Denken und konkretem Sein) erfolgen muß. Sie muß erfolgen, wenn das Unwandelbare, die substantiale Einheit des Wissens einleuchten soll. Wenn überhaupt Erkenntnis eintreten soll, dann ist das prinzipiell nur möglich, dadurch daß das Bewußtsein seinerseits bestimmte Akte vollzieht. Erkenntnis (und in ihr: Wahrheit) kann nicht objektivistisch angesetzt werden, sondern nur in der sie mitkonstituierenden geistigen Leistung⁴³²⁾. Das ist die entscheidende transzendente Einheit (und Einsicht!). Diese Einheit der Mitkonstitution gilt prinzipiell für die Erkenntnis, also auch für die Erkenntnis der Wahrheit, aber nicht für die Wahrheit an sich! Das sei antizipierend zur Charakteristik des Ganges der Argumentation der Wissenschaftslehre angemerkt. Die Hauptbemühung Fichtes im reduktiven Gang der WL bis zur Wahrheitslehre geht gerade dahin, die mitkonstitutiven Leistungen des Erkennens als

berechtigterweise einwenden, daß alles unter der Bedingung steht: Wenn das Wissen einleuchten soll, so muß ... Gesucht wird aber die Thesis, die absolut sich begründende, von keiner Bedingung bedingte, sich rechtfertigende Erkenntnis.

- 432) Hier ruht das partielle Wahrheitsmoment des Anliegens Luthers, der die Kategorie des "Pro me" in der Glaubenswahrheit hervorhob und gegenüber einer objektivistischen Scholastik zur Geltung brachte. Er hat diese Kategorie freilich auf Kosten der objektiven Wahrheit unangemessen verabsolutiert. Die im voluntaristischen Ansatz Luthers liegenden Folgen bleiben für seine ganze Theologie beherrschend. Die von Luther entwickelte Doktrin des reflexiven Glaubens, der die Gewißheit der Glaubenswahrheit statuieren soll und muß, um die Erfahrung des Heils zu er-

vom Prinzip Wahrheit different zu erweisen und dem Prinzip der Wahrheit gegenüber zu eliminieren. Im zweiten deduktiven Gang ist es andererseits das grundlegende Bemühen, die Einheit des Prinzips Wahrheit und der erkenntniskonstituierenden Akte aufzuweisen. Auf das sich in dieser Deduktion ergebende Hauptproblem, wie der Zusammenhang von Absolutum und Erscheinung zu denken ist, sei hier nur antizipierend hingewiesen.

Übrigens ist das gleiche Prinzip für den konkreten Glauben als Zugang zur Offenbarung geltend zu machen. Alle Wahrheiten der Offenbarung werden durch den sie eröffnenden Glauben mitkonstituiert. Aber der Glaube kreiert die Wahrheit der Offenbarung nicht ursprünglich, er erschließt dem glaubenden Subjekt lediglich den Zugang (eben die Offenbarung) der Wahrheit.

Fichte zieht aus dieser Synthesis der organischen Einheit und der durch die Vernichtung des Begreifens in der Evidenz eintretenden Disjunktion von Unbegreiflichem und Begriff noch einige weitere Konsequenzen. Die Unbegreiflichkeit ist lediglich der Ausdruck der Negation des Begriffs, die Darstellung seiner Vernichtung. Die Kategorie des Unbegreiflichen an der substantialen Einheit kommt also aus

reichen, muß wesentlich scheitern. Vgl. zu diesem Zusammenhang das vorzügliche Buch von P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz, Wien, Köln 1966. Luther steht darin freilich seinerseits in der Tradition der franziskanischen Theologie, die auf Grund ihrer Herkunft (Franziskus), ihres größeren Interesses am unmittelbaren religiösen Leben und ihrer Bezugnahme auf die augustinisch-platonische Tradition das Moment des geistigen Vollzugs (und darin die grundlegende Funktion des Willens) gegenüber den aristotelischen Einflüssen, die in der vor allem durch die Dominikaner vertretenen Theologie und Philosophie zum Ausdruck kamen, betonte. Das immer stärkere Auseinanderbrechen dieser zwei Typen (einer zu immer größerer Willkür ausufernden Akthilosophie - vgl. den Voluntarismus Occams - und einer immer ab-

dem Begriffe bzw. dem begreifenden sekundären Wissen. Anlässlich der eintretenden Evidenz wurde die Unbegreiflichkeit als Entgegensetzung zum sich vollziehenden Begriff auf die substantiale Einheit des (primären) Wissens übertragen oder projiziert. Wird von diesem Merkmal als aus dem Begriff stammend abstrahiert, so bleibt an der Einheit des Wissens nur das reine Bestehen oder die Absolutheit.

Blickt man noch einmal auf die Ausgangsfrage zurück, die die Wissenschaftslehre sich zur Beantwortung aufgegeben hatte, nämlich die, was das rein selbständige Wissen sei, so ergibt sich nach vollzogener Konstruktion des qualitativen Wissensgehaltes:

"Die Vernichtung des Begriffes durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Konstruktion der innern Qualität des Wissens" 433).

strakter verfahrenen und in künstliche Disjunktionen sich auflösenden Wesensphilosophie) ist eine der großen Tragödien der kirchlichen Vergangenheit. Dieser Antagonismus wiederholt sich in gewisser Weise in der Moderne. Die Reaktion gegen die primär am objektiven Inhalt interessierte neuscholastische Philosophie und Theologie äußert sich in einem gesteigerten Interesse am Verstehen und an dem Problem der Hermeneutik und wirkt sich in dem dominierenden Einfluß des pastoralen Interesses aus. In der protestantischen Theologie ist etwa der Gegensatz zwischen der Theologie K. Barths und R. Bultmanns zu erwähnen. Dieser Antagonismus wirkt sich immer fatal aus. Eine Wahrheit die nur objektiv angesetzt wird, aber nicht eingesehen wird bzw. einsichtig ist, wird schließlich ebenso ignoriert wie eine am objektiven Gehalt desinteressierte, nur den subjektiven Vollzug berücksichtigende hermeneutische oder pastoral gerichtete Theologie. Die Gefahr, daß es hier zu einer grundlegenden Verkehrung komme, die subjektive Kategorie als Kriterium der Wahrheit genommen wird, nach der als wahr das gilt, was ankommt (pro me resp. pro omnibus!) ist naheliegend und keineswegs vermieden. Vgl. zu diesem Zusammenhang die Bemerkungen von E. Brunner, Das Ärgernis des Christentums, Zürich 1957, 108.

Reflektiert man darauf, daß die Charakterisierung der Unbegreiflichkeit im Eintreten des Lichtes aus dem Begriff stammt und nur als Negation des Begreifens anzusehen ist, so ist zu sagen, daß das Absolute nicht an sich unbegreiflich ist, sondern nur, wenn und insofern das Begreifen es zu erfassen versucht ⁴³⁴⁾. Das Begreifen begreift im Vollzug seiner selbst ein anderes Moment als nicht-begrifflich, nicht aus ihm herstammend bzw. ableitbar, setzt es ab und qualifiziert es deshalb als unbegreiflich. Aber gerade dadurch erfaßt das Begreifen sich im Eintreten der Evidenz im Gegensatz zu seinem Gehalt, dem aktuellen Wissen, den es aus sich projiziert und in einer evidierten Identität objektiv absetzt. Ohne dieses Eintreten der Evidenz vermöchte das Begreifen nicht einmal sich selbst zu erfassen, vermöchte also auch nicht den Effekt, den es selbst an der Qualifizierung des Gehaltes hat, zu ermitteln, bliebe also bei einem objektiv als Faktum abgesetzten Gehalt. Nur die höchste Aktivität im Vollzug des Begreifens vermöchte den eigenen Anteil am Zustandekommen der Unbegreiflichkeit zu erheben und das Begriffsprodukt davon zu abstrahieren. Von dem unbegreiflichen Gehalt bleibt nach Abzug des Begriffsmomentes nur das reine substantiale Bestehen, das sich aus dem Aktvollzug des Erkennens des Erkennens als objektivierte Eigenständigkeit des Anschauungsgehaltes abgesetzt hat. Diese objektivierte Identität, die Einschauung der

434) Hier ist natürlich jedes bildliche Verständnis, das Begreifen etwa von ergreifen, mit Händen greifen etc. etymologisch erklären möchte, abzuhalten. Der Begriff ist rein apriorische Gedankenform, die bereits in der sinnlichen Gewißheit - wie Kant gezeigt hat - funktioniert. Die bildlichen Schemata sind nie geeignet, die ursprüngliche geistige Realität auszudrücken. Erst wenn diese Realität erfaßt wird, kann sie sekundär in Bildern ausgedrückt werden.

einfachen Positivität des Ich stellt sich dar als Intuitionsprodukt, das aber, weil aus dem Aktvollzug des Erkennens des Erkennens isoliert und abgesetzt, nicht das reine Licht ist, sondern wie Fichte sagt "Exponent und Correlat des reinen Lichts" 435).

Vielleicht zieht man es vor, statt "Exponent" Exposition zu sagen: es ist vom Licht aus als Objekt, das dem Licht scheinbar zugrunde liegt 436), abgesetzt. Mit diesem Licht, das sich in der Vernichtung des Begriffs äußert, ist die spezifische genetische Evidenz der Wissenschaftslehre erreicht 437).

Fichte faßt diesen ganzen Zusammenhang des Standpunktes noch einmal zusammen. Und zwar formuliert er ihn wiederum in einem Satz mit dem Bedingungsschema "Soll ..., so muß". Wenn es zur Realisation des absoluten Lichtes kommen soll,

435) WL 37.

436) Daher die Bezeichnung Sub-stanz. In Wirklichkeit kann das Grundsein der Substanz nicht ein-gesehen werden. Darin liegt wiederum ein Fehler des Realismus, der dem Sein, dem faktisch als Objekt projizierten Gehalt, Substantialität hinterstellt. Der Realismus ignoriert aber, daß er bei dieser Substitution nach einem Gesetze des Geistes verfährt, nach dem allem, was nicht aus dem Begreifen abgeleitet wird bzw. abgeleitet werden kann -, und zwar gerade weil es aus dem Prinzip des Begreifens nicht abgeleitet werden kann - ein nicht eingesehenes und nicht einsehbares Grundsein im Objekt unterstellt wird. Der Geist unterstellt eben Substantialität! Wird der Vollzug in dem Unterstellen als Gesetz des Geistes reflektiert, wird erkennbar, warum der Geist so verfährt und warum das wahre Grundsein, die wahrhafte und als solche einsehbare Selbstbegründung nicht dem faktischen Sein (und sei es dem höchsten Sein: der Identität des Ich!) sondern nur dem Licht zukommt.

437) Der Klärung dieser genetischen Evidenz und der Vernichtung (der Gültigkeit der das Eintreten der genet. Evidenz mitkonstituierenden) geistigen Akte dienen die folgenden gedanklichen Schritte.

so muß sich der Begriff vollziehen, der Begriff der organischen Einheit des substantialen Wissens. Dieser Begriff wird zerschlagen, in seiner Gültigkeit durch das Eintreten des Lichtes vernichtet. Das Resultat dieser Vernichtung des Begreifens im Eintreten der Evidenz ist das Sein an sich, die reine in der Intuition gesehene Identität des Ich, die also ebenfalls in ihrer An-sich-Gültigkeit aufgegeben wird. Und so zeigte sich das Licht als Genesis von Begriff (als organischer Einheit) und Sein (das unbegreiflich Substantiale) des Wissens.

c) Die Transimmanenz des Lichtes

Bei der Position des Lichtes als genetischer Einheit von Begriff und Sein kann es jedoch nicht bleiben. Auch diese Einheit, so sehr sie genetisch ist und sich als Prinzip zeigte, ist noch nicht die absolute Einheit. Sie ist nicht die absolute Einheit, weil auch auf dieser Position eine Wechselseitigkeit von Begründungsprinzipien sich nachweisen läßt, die das wahre absolute Grundsein des Lichtes gefährdet. Und zwar greift Fichte an dieser Stelle auf die Voraussetzung der gesamten bisherigen Argumentation und auf deren Bedingungen zurück ⁴³⁸⁾.

Indem von dem gewonnenen Inhalt der Einsicht abstrahiert und bloß auf die Form, auf den wirklichen Zustand des Einsehens reflektiert wird, wird die gewonnene Einsicht wiederum genetisiert. Hier wird also wiederum das idealisti-

438) Vgl. dazu J. Widmann, Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der "Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1804, München 1961, 63 f.

sche Moment, der geistige Vollzug, geltend gemacht.

"Ich denke doch wohl, wir, die wir hier zugegen sind, und es wirklich eingesehen haben, waren es, welche einsahen" 439)

Das geschah durch den Vollzug bestimmter, von Vortragenden indizierter gedanklicher Schritte. Diese freie Konstruktion war, wie schon öfter betont wurde, Voraussetzung für die Erkenntnis alles dessen, was sich einsichtsmäßig ergab. So gesehen erzeugte die in Freiheit reflektierende Intelligenz die Bedingungen der sich erzeugenden Einsicht. Als Konsequenz ergibt sich, daß das Licht in der Erkenntnis gar nicht unmittelbar auftritt, sondern vermittelt durch die geistige Aktivität und Reflexion. Es hätte die Bemühung um Einsicht ja auch unterbleiben können. Dann wäre es eben auch nicht zur Erscheinung in der Evidenz gekommen. Die Vernunft ist ja keineswegs ein automatisch funktionierender Erkenntnismechanismus, sondern ein durch das freie Wollen, seine Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Wertungen bestimmter Akt.

Auf der anderen Seite setzt das frei operierende Reflektieren und die gesamte geistige Aktivität aber Wahrheit und ihre Erkenntnis gerade voraus. Der Entwurf des der ganzen philosophischen Bemühung vorausgehenden Zweckbegriffes, Erkenntnis der Wahrheit zu gewinnen, die diesem Zweckbegriff zugrundeliegende Wertung, daß Wahrheit realisiert werden solle, setzten jeweils die Einsehbarkeit und reale Einsicht von Zweck und Wertung unmittelbar und vor aller wissenschaftlichen Reflexion voraus. Das Wesen der Erkenntnis muß jeweils schon vor aller wissenschaftlichen Einsicht unmittelbar erkannt sein, damit überhaupt

439) WL 39.

etwas erkannt werden kann. Wenn jede Einsicht vermittelt wäre, könnte es überhaupt nicht zu einer Einsicht kommen.

"Irgend einmal muß doch der Begriff, falls er erzeugt wird, schlechthin und durchaus durch sich selber sich erzeugen, ohne alle Hinzukunft und ohne alles Bedürfnis eines Wir" 440).

Das freie gedankliche Operieren konnte also die Bedingungen des unmittelbaren Wissens gar nicht erzeugen, dies es (das unmittelbare Wissen) erzeugte sich vielmehr durch sich selbst. Die Freiheit und ihre Willkür waren hier durchaus nicht konstituierend tätig.

Offenbar sind also hier zwei verschiedene Positionen, die beide wahr sind, zu synthetisieren.

Fichte geht, bevor er die Frage beantwortet, von der Analyse der Form noch einmal zurück auf eine Analyse des Inhaltes der Einsicht, um deren wahren Wert und Charakter zu erfassen und so die Einsicht wiederum zu genetisieren. Fichte beschreibt die vollzogene Einsicht so:

"Wir sahen ein: solle das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden" 441).

Die Reflexion auf die Form der Einsicht hat in der Betrachtung des Lichtes das Ergebnis erbracht, daß das Licht gar nicht unmittelbar auftrat, sondern nur in der Einsicht von ihm (dem Licht) erschien. Die Einsicht fiel gar nicht mit dem Licht zusammen, sondern es war nur eine Einsicht in Beziehung auf das Licht, eine dasselbe objektivierende und in seiner qualitativen Eigenart erfassende.

440) WL 39 f.

441) WL 40.

In der Beantwortung der gestellten Frage, was das Prinzip der Einsicht sei, das Licht oder das frei reflektierende und das Wissen vollziehende Begreifen, ist also zunächst darauf hinzuweisen, daß das Licht auf keinen Fall unmittelbarer Träger der Einsicht war. Das Licht erschien vielmehr nur mittelbar in einem "Stellvertreter und Abbilde seiner selbst" 442). Fichte weist darauf hin - und dieser Hinweis ist grundlegend für die Wissenschaftslehre und prinzipiell alles Erkennen und Bewußtsein - daß es bei diesem bloß mittelbaren Sein des Lichtes sein Bewenden haben muß 443).

Der Hinweis gilt für alles Bewußtsein schlechthin, weil jedes Bewußtsein sich, um das Licht erfassen und als Gehalt vorstellen zu können, gegenüber dem Lichte vernichten muß. Und um sich (in seiner Gültigkeit) vernichten zu können, muß es sich setzen, d.h. es muß sich als Reflexivität vollziehen und sich zugleich in der eintretenden Evidenz gegenüber dem Licht negieren (lassen).

Einer Sache könnte sich die Wahrheit also gar nicht eröffnen 444).

442) Ebd.

443) Schon hier wird die prinzipielle Differenz von Absolutem und Erscheinung (als bloßer Erscheinung: das Bewußtsein) im Ansatz erkennbar, der zu einem Hiatus zwischen Wahrheit (an sich) und (Wahrheit in der) Erscheinung führt. Ebenso wird die von Fichte vertretene grundsätzliche Differenz zwischen der Wissenschaftslehre als Wahrheitslehre und Scheinlehre erkennbar. Das Hauptproblem wird dann gerade die Frage, in welcher Weise eine Vermittlung zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein, das unabhängig von der Wahrheit prinzipiell keine Wahrheit und wahrhafte Begründung hätte, also Schein wäre und bliebe, möglich ist.

444) Dieser Grundsatz gilt ebenso für das Verständnis der Schöpfungsberichte der positiv-konkreten Offenbarung. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß nicht die

Um zum Zusammenhang der Argumentation zurückzukehren: Beide Positionen sind in sich wahr. Die Unmittelbarkeit des Lichtes als Gehalt des Wissens ist wahr und die Einsicht, daß durch den Vollzug bestimmter gedanklicher Schritte die Bedingungen für das Eintreten der Einsicht erzeugt wurden, ist wahr.

Dem doppelten Grundsein, dem genetischen des Lichtes und dem sich in und aus Freiheit zur Einsicht und den sie voraussetzenden gedanklichen Schritten entschließenden Be-

Schöpfung als sachlich kosmische Schöpfung, sondern die Schöpfung bzw. Erschaffung des Menschen das Zentrum des Schöpfungs- und Offenbarungsberichtes ist. Die Erschaffung des Menschen als "imago Dei" ist zugleich die transzendente Bedingung der Möglichkeit der positiven Offenbarung Gottes in der Geschichte. Denn sonst wäre Gott nicht als Gott erkennbar, bzw. dem Menschen könnte nichts als Offenbarung (Gottes) offenbar werden. Von diesem grundlegenden Zusammenhang her erschließt sich die überragende Bedeutung der Aussage von der "imago Dei". Vgl. dazu auch die entsprechende Charakteristik E. Brunners: "Die Lehre von der imago-Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie", in: "Zwischen den Zeiten", 7 (1929), 264; vgl. auch das energische Votum Brunners für die Lehre von der "imago-Dei" in "Natur und Gnade", Zürich ²1935, 10 f.: "Der Mensch hat aller sonstigen Kreatur etwas Ungeheures voraus, auch als Sünder, und dieses hat er mit Gott gemein: Subjekt, Vernunftwesen zu sein. Nur daß Gott urbildliches, der Mensch abbildliches Subjekt ist. Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann. Und eben darin gründet des Menschen Urwesen: verantwortlich zu sein. Auch als Sünder ist der Mensch verantwortlich". Und dann artikuliert Brunner den Zusammenhang zwischen der (von ihm so charakterisierten) "imago" und der konkreten Offenbarung: "Auf diesen beiden Bestimmungen, der Wortfähigkeit und der Verantwortlichkeit, die ihrerseits aufs engste zusammenhängen, beruht nicht nur die Sonderstellung, sondern auch der Zusammenhang zwischen dieser Sonderstellung und der Gestalt der erlösenden Offenbarung". a.a.O., 10f. auch ebd. 14 f.; 26: "Die imago Dei weist ... in die Christologie hinüber, da Christus das Urbild jenes Abbildes, der

wußtsein entspricht eine doppelte Auffassung des Lichtes, Licht als für sich erfaßter Gehalt und Licht in der Einsicht 445).

Fichte bemerkt, daß die Evidenz wiederum zwischen beiden, dem Licht als Gehalt und dem Licht in der Einsicht

menschlichen imago ist". Man könnte noch präziser sagen: sie bestimmt, ob eine Theologie Theologie ist bzw. sein kann.

Die Leugnung der "imago Dei" bzw. die Behauptung, der Geist habe die imago Dei durch die Sünde verloren, ergibt die Konsequenz, daß der Geist zur Sache wird, zum geistlosen Objekt!

Von dieser Zuordnung der (prinzipiellen) Erkenntnis Gottes zur konkreten Offenbarung Gottes ergibt sich das fundamentale Prinzip der Einheit von (theologisch gesprochen) Schöpfungsordnung und Heilsordnung; in den (mißverständlichen) Termini der Gnadenlehre gesprochen: das unaufgebbare Prinzip der Einheit von "Natur" (die nur als Geistwesen zu konzipieren ist) und Gnade. An diesem Punkt wird zugleich erkennbar, warum die Theologie als Reflexion des Offenbarungsglaubens die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes vertreten muß und warum eine entsprechende dogmatische Lehrentscheidung (vgl. DS 3004) gerechtfertigt ist. Ohne diese dogmatische Lehrposition wäre eine konkrete Offenbarung Gottes für den Adressaten nicht als Offenbarung Gottes erkennbar. Es könnte also nicht zur Offenbarung für ihn kommen.

Die nähere Charakterisierung des Erkennens als "gewisses" Erkennen (certo cognosci posse: DS 3004) ist ebenso in diesem Sachverhalt begründet und aus ihm her legitimiert: Der erscheinende Gott muß als Gott zweifellos erkennbar sein!

- 445) Hier wird die gleiche Behauptung, daß die Wahrheit sich nur dem Geiste eröffnen kann, noch einmal von der willentlichen Seite einsichtig. Nur im Vollzug der Freiheit im Wahrheit bejahenden Akte, in der Liebe, leuchtet das Absolute als Selbstbegründung (als Liebe) ein! Hier wird sichtbar, warum man allen Anlaß hat, auf der Freiheit zu insistieren und sie als das kostbarste donum zu bewerten. Natürlich ist hier nicht die im aufklärerischen Pathos proklamierte Willkürfreiheit, die absolute Selbstmacht Schellings (vgl. "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" 1795, Schel-

schwebt. Die Evidenz oder die Wissenschaftslehre, welche diese Evidenz selbst ist, schwebt zwischen den Differenzierungen. Die Differenzierungen aber, und das ist bedeutend, sind ihrerseits gar nicht in der "Sache", dem Lichte, begründet, denn das Licht als Gehalt und das Licht in der Einsicht sind ja in ihrem Evidenzcharakter gerade nicht different. Es ist das identische Licht, das als objektiver Gehalt und als Licht des einsichtigen Vorstellens erscheint. Hier wird wiederum das Prinzip der das sekundäre Wissen ausmachenden Sonderung offenbar, das in dieser Position nicht mehr zwischen zwei verschiedenartigen Gliedern wie A (als Einheit des substantialen Wissen) und dem Punkte (als der Einheit der Diremption von Denken und Sein) sondert, vielmehr an einer bei und trotz aller Sonderung gleichbleibenden Qualität.

Fichte betont ausdrücklich:

"Also es ist eine rein und an sich, ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung" 446).

Für das im Ich erscheinende Licht verwendet Fichte den Ausdruck Immanenz, für das Licht an sich den Terminus Emanenz.

lings Werke, a.a.O. Erster Hauptband, 91; 105; 119 f; 158.) gemeint, sondern die sittliche Freiheit, zu deren Verwirklichung die formale Freiheit ihrerseits Voraussetzung ist.

Ch. Péguy hat einmal gesagt: "Et je n'aime rien tant que la liberté. (Et en elle - même, et n'est-elle point la condition irrévocable de la grace)". L'argent suivi de l'argent. Ed. Gallimard 1932, 48. Um dieses Bezuges willen ist die Freiheit und ihre Wertschätzung so unabdingbar notwendig!

Deshalb ist für diese Position der Terminus der "Transsimanenz" gewählt worden. Das Licht erscheint als das Absolute in zweifacher Potenz, als jenseits der Einsicht und als Licht der Einsicht selbst 447).

Für die Kennzeichnung der Position Fichtes und der Wissenschaftslehre ist dieser Standpunkt von der höchsten Bedeutung. Die Vorstellung, insofern sie wahre Vorstellung ist, ist nicht vom Sein abgeschnitten. Das Sein, insofern es wahrhaft vorgestellt wird, ist nicht vom Sein in sich different. Diese wechselseitige Eröffnetheit, die für alles Vorstellen und alles Sein gilt, konnte allerdings erst in einer Lehre der Erkenntnis von der Erkenntnis gesichert werden. Denn im Vorstellen von faktischem

447) Auch hier sind natürlich alle bildlich räumlichen Vorstellungen abzuhalten. Es begegnet einem öfter der Gedanke, in dem mit der Transzendenz und mit dem Transzendieren das räumliche Jenseits verbunden wird. Diese räumliche Vorstellung ist von der rein begrifflichen Fassung des Gedankens der Transzendenz abzuhalten!

In der historisch-kritischen Exegese wird heute die Annahme ausgesprochen, daß die Bibel mit einem mehrstöckigen Weltbild operiere und Gott "oben" im Himmel loziere. Dieser Vorstellung wird dann ein modernes einheitliches wissenschaftliches Weltbild entgegengesetzt. Diese Behauptung bezüglich der biblischen Vorstellung ist unsachgemäß. In Wirklichkeit handelt es sich um die räumliche Schematisierung metaphysischer Realitäten. Weil Gott erhaben (heilig) ist, deshalb wird er als "oben" existierend vorgestellt und räumlich schematisiert. Weil Sünde und Tod vernichtende und den Anspruch Jahwes bestreitende Mächte sind, deshalb werden sie als "unten" räumlich loziert. Der Mensch dagegen lebt in der Mitte, weil er zwischen Gott und der Sünde und deren jeweiligem Anspruch eröffnet lebt. Die geistige Realität begründet die Vorstellung der räumlichen Existenz. Gerade dadurch, daß diese geistige Realität religiös und metaphysisch nicht mehr vollzogen ist, konnte die törichte Annahme gemacht werden, die Hl. Schrift setze eine Welt in und mit drei "Etagen" voraus. Die (weltanschaulich bedingte!) Vorstellung von dem einheitlichen Weltbild wird von K. Jaspers in seiner

Sein liegt kein Grund und keine Berechtigung für die Annahme, daß das Sein so vorgestellt wird, wie es ist bzw. daß die Vorstellung das Sein so präsentiert, daß sie als wahrhafte Vorstellung des Seins betrachtet werden kann⁴⁴⁸⁾.

Die Differenz von Sein und Vorstellung des Seins ist deshalb grundlegend von dem Zweifel an der wahren Erkenntnis und ihrer Möglichkeit begleitet. Diese Differenz und der sie begleitende Zweifel gilt auch für das Erkennen der Gesetze der Logik und der Mathematik (für die sogenannte Apodiktizität, die Gewißheit einer Denknöwendigkeit).

Die Differenz von Sein und Denken gilt aber nicht für die Erkenntnis der Erkenntnis, weil hier das Sein (= Erkenntnis als Objekt) und Denken (= Erkenntnis als Subjekt) identisch sind. Aber diese der organischen Einheit zugrundeliegende absolute Einheit ist nicht als Faktum,

Debatte mit Bultmann zu Recht kritisiert: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 99. Wie inadäquat der von der historisch-kritischen Exegese vorgebrachte Einwand ist, sei an einem klassischen Zitat des hl. Augustinus gezeigt. In seiner Enarratio in Ps. 85 n. 5 sagt er: "Stans in terra in coelo es, si diligas Deum" (Corpus Christianorum, Ser. lat., vol. 39, 1181).

448) Dieses Argument muß gegen die naive Vorstellung des Realismus, daß das Objekt schon immer und untrüglich als es selbst erscheine, erhoben werden. Vgl. zu diesem Zusammenhang H. Kuhn, Traktat über die Methode der Philosophie, a.a.O., 24. Die von Kuhn für die "natürliche" Deutung des Erkenntnisbegriffes behauptete "sich selbst vor dem Seienden auslöschende Tätigkeit", die "dem Seienden" ... dazu verhilft, sich selbst zu zeigen" (ebd.) ist doch wohl nicht eine faktische Auslöschung! Was sollte das heißen?! Gerade in dieser Charakterisierung ist aber das positive und materiale Kriterium, an dem ersehen werden kann, ob und wann das Seiende als es selbst erscheint, unerwähnt. Die wahre Untrüglichkeit, die sich als solche und nicht bloß als Faktum offenbart, ist das sittlich Gute, das in spezifischer materialer Evidenz erscheint. Da der Realist aber nur das Objekt des Aktes sieht, bleibt die Evidenz der Erkenntnis unbeachtet.

als faktische Identität, sondern erst als Erkenntnis legitimiert; als Erkenntnis der Erkenntnis in Erkenntnis; als Erkenntnis der Erkenntniserkenntnis 449).

Diese transzendente Erkenntnis wurde als Licht erkannt. Die Betrachtung dieser Erkenntnis offenbarte dann die doppelte Manifestation des Lichtes als Licht in der Erkenntnis und als Licht in sich 450).

Mit dieser Position ist wesentlich ein doppelter Gewinn erzielt.

Einmal ist die grundlegende Differenz von Wahrheit, insofern sie erscheint, und Wahrheit in sich begründet. Die immense Gefahr, der die Systeme Schellings und Hegels erliegen sind, die Erscheinung (der Wahrheit: das Ich) zu verabsolutieren, ist gerade vermieden.

449) Diese Formulierung ist keine Spielerei, sondern der adäquate Ausdruck der Reflexivität des Wissens, das sich selbst als Wissen weiß, der Erkenntnis, die sich selbst als Erkennen erkennt.

450) In dem entscheidenden Charakter der Gewißheit, den die Wissenschaftslehre allein als Gewißheit bezeichnet, als genetische Evidenz, die allein dem Grundsein der Wahrheit, ihrer Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung zukommt, sind auch diese Erkenntnisse noch nicht legitimiert. Sie müssen alle in der Deduktion der Wissenschaftslehre mit der Genesis der Wahrheit vermittelt und so indirekt genetisch gemacht werden. Aber diese Deduktion oder - besser - die Deduzierbarkeit liegt der Reduktion als Bedingung ihrer Möglichkeit bereits voraus und zugrunde. So wie die sich selbst als Wahrheit erschließende Wahrheit (des Anfangs) die philosophischen Schritte bis zur Evidenz der Wahrheit ermöglicht, so auch die Gewißheit der Erkenntnis die (philosophische) Evidenz der Erkenntnis bzw. Evidenz der Evidenz.

K.L. Reinhold schreibt in einem Brief (vom Dezember 1795) an Fichte über seine Schwierigkeiten, das absolute Ich zu verstehen: "Auch fürchte ich noch immer, daß der wahre Sinn des moralischen Gesetzes dadurch Gefahr laufen könne, wenn man dasselbe aus dem schlechthin gesetzten absoluten Ich ableitet; nichts davon zu erwähnen, daß ich nicht einmal ahne wie Gott und Unsterblichkeit ... und folglich die Religion dabey fahren werde". Es folgt jetzt eine sehr treffende Bemerkung über Schelling: "In Hrn Schellings Schrift ⁴⁵¹⁾ stehen Äusserungen über diesen Punkt, vor denen - wenn ich mich nicht beschieden hätte, ich habe sie misverstanden, das was ich meinen Wahrheits-sinn nenne, zurückgebebt haben würde" ⁴⁵²⁾.

Die Lektüre der Schrift "Vom Ich" bestätigt die Berechtigung der Kritik Reinholds. Man bedenke einmal die Konsequenz des folgenden Zitats:

"Die höchste Idee, welche die Causalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht".

Schelling beruft sich dabei ausdrücklich auf die Substanz Spinozas und formuliert: "Sie handelt nicht zufolge einer

451) Gemeint ist die Schrift "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", Tübingen 1795.

452) AA,III,2,438 f. In einem Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 resümiert Schelling die Schrift "Vom Ich". Dort schreibt er: "Gott ist nichts als das absolute Ich, das Ich, insofern es alles Theoretische zernichtet hat, in der theoretischen Philosophie also = 0 ist. Persönlichkeit entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d.h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, - mithin gibt es keinen persönlichen Gott, ..." Briefe von und an Hegel (hrsgb. v. Johannes Hoffmeister), Bd.I, Hamburg 1952, (Nr.10) 22.

Bestimmung durch irgendeine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht" 453).

Im "System des transzendentalen Idealismus" von 1800 postuliert Schelling zwei Grundwissenschaften von gleichrangiger Erkenntnisrealität: Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie. Die Einheit dieser gegensätzlichen Wissenschaften soll in einer "Philosophie der Kunst" erreicht werden. Naturprodukt und Freiheitsprodukt in Einheit als Kunst. In der "Darstellung meines Systems" von 1801 ist - wie erwähnt - die Indifferenz von Subjekt und Objekt als Identität angesetzt. Da Schelling das Objekt als Objekt an sich versteht, hat er die transzendente Ebene verlassen. Er erreicht also nicht einmal die Position der "organischen Einheit" der Wissenschaftslehre.

Die Identität, die Hegel in der "Differenzschrift" konzipiert, ist - ebenso wie die Schellings - als Identität von Subjekt und Objekt (Bewußtem und Bewußtlosem) gedacht. Auch bei Hegel ist durch diesen Ansatz des Objektes die transzendente Einheit des Wissens verlorengegangen. Die Hegelsche Identität kann nicht einsichtig gedacht werden.

Auf der anderen Seite - darin besteht der andere Vorteil der Position der WL - ist die nicht geringere Gefahr,

453) Schellings Werke, a.a.O., I, 119; I, 195 f.: vgl. auch A. Schurr, Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974, 123 ff.

der Vorstellung (bzw. der Behauptung) alle Wahrheit abzusprechen und die Wahrheit als Wahrheit jenseits, als Sein, als unerreichbares Noumen zu qualifizieren, vermieden. Als Vertreter dieser Position ist in der neueren Philosophie vor allem Kant mit seiner Position der "Kritik der reinen Vernunft" zu nennen. Für die "Kritik der reinen Vernunft" ist Gott als "Idee der Ideen", als Einheit der Einheiten von Seele und Welt zwar die umfassende Einheit ⁴⁵⁴⁾, aber diese Einheit ist lediglich (realitätsloser) Begriff der Vernunft, regulativer Abschlußbegriff, den die Vernunft benötigt, um zu einem System und zur Einheit dieses Systems zu gelangen.

"Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen" ⁴⁵⁵⁾.

Der Konsequenz nach muß Kant jedes Kriterium der Richtigkeit bzw. Wahrheit des Vorstellens in diesem Felde leugnen. Denn die Erfahrung als Kriterium für die einem Begriff (der Verstandeskategorie) korrespondierende Realität anzugeben, hilft nicht weiter. Die Wahrheit, daß eine Realität in der Anschauung gegeben ist, entspringt ja nicht aus der Erfahrung. Sie wird vielmehr als Bedingung

454) Hier wird übrigens erkennbar, daß Kant in seiner theoretischen Metaphysik exakt den Standpunkt Spinozas repräsentiert. Bei Spinoza war die Substanz de facto! (seiner Deklaration nach: aus unendlich vielen) aus den zwei (uns bekannten) Attributen cogitatio (Seele) und extensio (ausgedehnte Welt) bestehend gedacht. Kant wählt nur andere Termini. Zu dem Interesse der Vernunft, absolute Einheit zu finden, vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 362 ff.

455) Kritik der reinen Vernunft, B 596; vgl. B 377 f.

der Möglichkeit der Erfassung der Wahrheit der Erfahrung, und zwar aller Erfahrung, vorausgesetzt.

Das Absolute als Begriff ist natürlich eine bloße cogitatio. Aber als solches ist es eben auch nicht das Ab-
solute.

Wie Fichte schon in der Analyse Kants bemerkt, ist das material Absolute in der "Kritik der reinen Vernunft" Kants die Erfahrung selbst. Die - auch heute zu hörende - Auffassung, daß die Erfahrung Kriterium der Wahrheit sei, ist aber in sich unhaltbar. Die Evidenz kann gar nicht geleugnet werden, da nur in ihr und durch sie ein Sachverhalt als der, der er ist, offenbar ist. Die Evidenz kann allerdings in der Reflexion ignoriert und eliminiert werden, was etwas anderes ist. Außerdem - auf diese transzendente Reflexion der Einheit von Sagen und Tun muß immer wieder hingewiesen werden -: die Behauptung, daß die Erfahrung Kriterium der Wahrheit sei, wodurch ist sie wahr? ⁴⁵⁶⁾ Sie müßte selbst aus der Erfahrung bewährt werden. Hier liegt also eine offenbare petitio principii vor! Kant konzipiert in der "Kritik der reinen Vernunft" Gott als absolute Idee objektivistisch. Sie

456) Der gleiche Einwand gilt als zusätzliche Kritik noch an der Adäquationsformel: Die Behauptung, daß die Wahrheit "adäquatio rei et intellectus" ist, wodurch ist sie bewährt? Diese Behauptung müßte selbst eine "adäquatio rei et intellectus" sein. Aber offenbar soll durch sie erst alle andere Wahrheit als adäquatio bestimmt werden. Für die Behauptung gilt diese Bestimmung selbst gerade nicht! Also könnte sie nach der eigenen Voraussetzung selbst nicht wahr sein! Man könnte auch so argumentieren: Der Definition der Wahrheit fehlt das Kriterium der Wahrheit der Definition! Und zwar das eigentlich materiale Kriterium!

fungiert lediglich als Abschlußbegriff der reflektierenden Urteilskraft, die eine letzte Einheit im System des Wissens benötigt. Aber das Absolutum fungiert in seiner alle Erkenntnis begründenden und rechtfertigenden Notwendigkeit als Wahrheit bereits in der ursprünglichen Realität der Einbildungskraft.

Das gleiche gilt für die Erkenntnis der Erkenntnis. Entsprechend ist darauf hinzuweisen, daß die Wahrheit schon als Wahrheit im Leben erscheint und in dieser Dimension entsprechend beachtet werden muß und nicht nur und erst als Wahrheit des wissenschaftlichen Reflektierens. Sonst wäre das Leben irrational bzw. müßte irrationalistisch gedeutet werden.

Unter dieser Voraussetzung müßte das Kriterium der Wahrheit aus der Wissenschaft kommen und von ihr geliefert werden.

In Wahrheit wird das Wahrheitskriterium aber vorausgesetzt, um einen wissenschaftlichen Sachverhalt als wahr einsehen zu können. Wissenschaft ist ihrerseits nur möglich, wenn es eine vorwissenschaftlich zugängliche unmittelbare Wahrheitserkenntnis gibt!

Als Einwand gegen den ontologischen Beweis formuliert Kant:

"Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile" 457).

Daß Kant in diesem Argument mit der Annahme eines objektiven Seins die transzendente Einheit von Sein und Er-

457) Kritik der reinen Vernunft, B 621 f.

kenntnis verläßt, ist offenbar. Kant kennt lediglich eine Apodiktizität des Urteils in der Form der logischen Notwendigkeit, die nach ihm nur eine Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit impliziert. Kant erläutert dieses Verhältnis am Dreieck und dem mit ihm notwendig gegebenen drei Winkeln.

"Der ... Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sind, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drei Winkel (mit ihm) notwendigerweise da" 458).

Die logische Gewißheit ist eine hypothetische Gewißheit. Unter der Bedingung, daß ein Dreieck realiter gegeben ist, sind mit ihm drei Winkel gegeben. Über Kant hinausgehend kann man sagen: wenn ein Dreieck gedacht wird, müssen als seine Implikation drei Winkel gedacht werden. Aber es ist natürlich nicht notwendig, daß ein Dreieck gedacht wird.

Die transzendente Einheit der Erkenntniserkenntnis ist aber - und das hat Kant nicht gesehen, weil er auf sein Denken nicht reflektiert hat - apriorische Bedingung der Möglichkeit alles (geistigen) Seins bzw. alles Urteilens. Sie stellt also eine Evidenz viel höherer Dignität als die bloß faktische oder apodiktisch-hypothetische Evidenz dar. Da in der Erkenntnis der Erkenntnis die Differenz von Sein und Vorstellen zugunsten der Identität beider aufgehoben ist, ist der Einwand Kants hinfällig. Das Erkennen erkennt sich in seinem Sein. Das Sein dieses Erkennens ist sein Erkennen. Mit dem Sein der Erkenntnis ist notwendig die Erkenntnis der Erkenntnis, mit der Erkenntnis das Sein des Erkennens gegeben. Für die Erkenntnis gilt das ontologische Argument (Wesen und Sein in Einheit) allerdings nur unter einer Bedingung. Die Erkennt-

niserkenntnis beruht nämlich selbst auf der Voraussetzung, daß Erkenntnis sei. Die Erkenntniserkenntnis ist nicht absolut, steht also selbst unter einer faktischen Bedingung, während das Absolute selbst unter keiner Bedingung steht. Für das Absolute gilt das ontologische Argument im vollen Sinn. Der Einwand Kants trifft hier prinzipiell nicht zu.

Der Einwand des Thomas von Aquin gegen das ontologische Argument Anselms (S.th. I,q 2, a 1), der ebenfalls von der realistischen Supposition ausgehend das "notum per se" des ontologischen Argumentes mit dem Hinweis bestreitet, daß es nicht jedem Individuum "per se notum" sei, könnte allenfalls die Erkenntnis (des Seins) Gottes treffen, aber nicht das Sein Gottes selbst, welches mit dem ontologischen Argument gerade erkenntnismäßig ausgedrückt ist. Aber auch das Erkennen der Wahrheit ist per se notum. Wenn es das nicht durch und aus sich wäre, wodurch sollte sonst die Kenntnis der Erkenntnis gewonnen werden. Thomas ignoriert gerade den transzendentalen Charakter der Erkenntnis, wenn er von dem individuellen Vorstellen redet und es zum Kriterium des "per se notum" erhebt ⁴⁵⁹⁾.

Die Position der Transimmanenz des Lichtes drückt Fichte in entsprechendem Zusammenhang ⁴⁶⁰⁾ an anderer Stelle

459) Zur Geschichte des ontologischen Argumentes sei auf die Arbeit von Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, hingewiesen. Bemerkenswerterweise wird Fichte in der historischen Darstellung überhaupt nicht einmal genannt. Offensichtlich ist nicht einmal historisch bekannt, daß Fichte, der den "ontologischen Beweis" in seiner irrigen Form abweist, das ontologische Argument selbst vertritt.

460) WL 67 f. Eine historische Darstellung der Fichteschen Lehre vom Bild bietet J. Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955. Zum Zusammenhang der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 vgl. vor allem ebd. 220 ff.

mit dem Repräsentations-Gedanken bzw. mit dem Bild-Begriff aus.

Es ist offenbar, daß hier in rein systematischer Argumentation der gleiche Bild-Begriff erarbeitet ist, wie er in der Bibel und der - vor allem unter platonischem Einfluß stehenden griechischen - Patristik erscheint. Dieser Bildbegriff wurde vor allem für die Anthropologie (der Mensch als Bild Gottes) und für die Christologie (der Logos als Bild Gottes) ausgearbeitet. Die Bedeutung dieses Bild-Begriffes für die systematische Theologie ist keineswegs ausgeschöpft, zum Teil nicht einmal ursprünglich erfaßt.

Durch den Bildcharakter des Vernunftwesens ("Mensch") wird die unmittelbare Beziehung des endlichen Wesens zu Gott ausgedrückt (die unmittelbare Beziehung zur Wahrheit im Gewissen). Dieser Charakter ist die schöpfungsmäßige Grundlage der in der Geschichte in konkreter Offenbarung erfolgenden Eröffnung Gottes an den Menschen. Diese Eröffnung Gottes ist aber seine Erscheinung (Er selbst) wiederum in einer Repräsentation, in einem (material erfüllten) Bilde (das Prinzip der Inkarnation Gottes). Hier liegt die eigentliche Begründung der Menschwerdung Gottes als Prinzip der Offenbarung. Würde Gott nicht Mensch, könnte Gott nicht in der Geschichte konkret in interpersonaler Relation begegnen. Begegnete in der Erscheinungsform des Menschen nicht Gott, ereignete sich keine Offenbarung (Gottes). Wiederum: Diese Repräsentation Gottes beeinträchtigt nicht seine Erscheinung. Es ist der wahre Gott, der in der Offenbarung erscheint. Andererseits handelt es sich trotz der erkennbaren Identität nur um die Erscheinung Gottes. Gott, wie er in sich ist, ist gerade verborgen. Nur in seiner Erscheinung ist er offenbar.

Es ist sehr interessant, unter diesem systematischen Gesichtspunkt die orthodoxen und arianischen Quellen im

Streit um das Verständnis des "Sohnes"-Titels im vierten Jahrhundert zu analysieren. Der eigentliche Streitpunkt wird sofort offenbar. Ebenso das grundlegende Mißverständnis im Sohnes-Titel auf der Seite des Arius. Auch die Lehre von den zwei Naturen und deren Einheit im Chalcedonense wird von dem Repräsentationsgedanken her prinzipiell einsichtig. Es ist kein Zweifel, daß das Chalcedonense die grundlegende christliche Definition von der Konzeption des sich offenbarenden Gottes gegenüber einer negativen Theologie (Gott in sich verborgen) und gegenüber einem reinen Atheismus, der ja de facto die Absolutsetzung des Menschen bedeutet, bietet.

Die Wahrheit, wie sie einge-bildet wird, ist Repräsentation der Wahrheit in sich. Hierin liegt der erwähnte zweite Vorteil der Position der Wissenschaftslehre. Sie differenziert zwar zwischen der Wahrheit in sich und der Wahrheit in der Erkenntnis. Beide Modi sind aber ihrem Gehalt nach als identisch einzusehen. Das Bild, so wie es gebildet wird, ist Bild der Wahrheit, wie sie jenseits des Bildes ist ⁴⁶¹⁾. Die Wahrheit, wie sie in der Bildform erscheint, ist die mit der Wahrheit in sich identische Wahrheit. Diese Wahrheit als solche wird durch die Bildform nicht alteriert. Müßte angenommen werden, daß die Bildform die Wahrheit alterierte, so könnte nicht einmal die Wahrheit jenseits der Bildform und die Wahrheit, daß die Bildform die Wahrheit beeinträchtigte, als wahr erkannt werden.

461) Allein in der Erkenntnis der Wahrheit offenbart sich dem Erkennen in seinem Gehalt ein echtes an und in sich. In allem faktischen Erkennen supponiert die Vorstellung zwar auch ein an und für sich, aber ein nicht eingesehenes bzw. einsehbares. Die Wahrheit aber ist als Selbstbegründung einsichtig! Darin liegt ihr spezifischer und unterscheidender Charakter begründet, der als solcher in der Erkenntnis der Wahrheit hell wird.

Andererseits ist durch den Repräsentations-Gedanken bzw. den Bild-Begriff aber auch die prinzipielle Verschiedenartigkeit der Wahrheit unbeschadet ihrer in der Bildform erscheinenden Identität zum Ausdruck zu bringen.

Durch diese doppelte Fassung des Wahrheitsbegriffs als Wahrheit im Bewußtsein (Immanenz der Wahrheit) und Transzendenz der Wahrheit (Relationslosigkeit der Wahrheit in sich) ist die eminente Gefahr der Verendlichung des Absoluten gebannt. Der absolute Charakter des Absoluten, ohne jegliche Relation schlechthin in sich und aus sich zu sein, ist bewahrt. Damit ist die Gefahr vermieden, an der sowohl der traditionelle Gottesbegriff, der Gott als faktisches Sein nimmt, wie die Hegelsche Fassung des Absoluten scheiterten. Die herkömmliche Gottesauffassung verstand trotz der Beteuerung der Analogizität des Seinsbegriffes das Sein einheitlich als faktisches Sein, konnte also die Absolutheit des absoluten Seins nicht einsichtig machen. Die Transzendentalia - in realistischer Supposition verstanden - sollen ja die jedes Seiende wesentlich konstitutierenden Bestimmungen darstellen. Der wesentliche Unterschied zwischen dem absoluten Sein und dem endlichen Sein wird dadurch gerade verwischt. Der zusätzliche wesentliche Fehler, daß die grundlegende Differenz zwischen dem Geist und der Sache ignoriert wurde, ist bereits in anderem Zusammenhang erwähnt worden.

Das Absolutum Hegels ist die Wechselbeziehung. Das Absolute setzt sich und das Andere seiner. Das Absolutum und das Relativum sind gleich notwendig. Auch durch diese Auffassung des Absoluten ist das Absolute relativiert. Die authentische Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung der Wahrheit kann nicht mehr einsichtig gemacht werden. Man kann formulieren: Gott bedarf der Welt - ebenso wie die Welt Gottes bedarf. Diese Konzeption führt zu einem metaphysischen Dualismus, dessen fatale Konsequenzen

ethisch besonders deutlich sichtbar werden. Wenn die Wahrheit die Unwahrheit ebenso voraussetzt wie die Unwahrheit die Wahrheit, wenn das Gute das Böse voraussetzt, wie das Böse das Gute, dann ergibt sich als unvermeidliche Konsequenz in einem metaphysischen Dualismus die gleiche Gültigkeit der metaphysischen Prinzipien, der die Gleichgültigkeit jeder metaphysischen Wertung sachlich unmittelbar folgt.

Diese Reflexionshaltung ⁴⁶²⁾ widerstreitet außerdem zentral dem ursprünglichen Lebensakt, der immer vital an der Wahrheit und der primären moralischen Wertung interessiert ist. Nur eine künstliche Einstellung zum Leben vermag in dieser Zuschauerhaltung zu existieren. Die großen Erschütterungen (das Leid, der Tod, die Schuld) sind ein ständiges Dementi dieser liberalistischen Grundmaxime gegenüber.

462) Zweifellos ist besonders der Intellektuelle, der materiell abgesichert ist, durch diese Maxime gefährdet. Die Abschirmung von der Härte des unmittelbaren Lebens erweist sich so als eine besondere Gefährdung. H. Gollwitzer zitiert in seinem Buch "Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens" (München 1970) klassische Zeugen des Protestes gegen die Hegelsche Idee der Versöhnung von Idee und Realität, in der das Individuum dem Fortschritt bzw. dem Allgemeinen zum Opfer fällt. Vgl. die (a.a.O., 154 ff.) aufgeführten Zitate von G. Bjelinskij und A. Herzen.

d) Die Transzendenz des Lichtes

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre, das Absolute darzustellen, ist mit der Position der Transimmanenz des Lichtes nicht als gelöst zu sehen. Es hat sich vielmehr in dieser Position wiederum eine Zweiheit aufgetan: das Licht in der Einsicht (Bild) und das Licht außerhalb der Einsicht. Da die Wissenschaftslehre per definitionem die absolute Einheit will, kann sie bei der Position der Transimmanenz nicht stehen bleiben.

Man muß außerdem an der Position der Transimmanenz zwischen der Begriffsform, die sich in das formal verstandene Bild-Abbild-Verhältnis aufspaltet, und dem materialen Inhalt (dem Licht) differenzieren.

An anderer Stelle beschreibt Fichte das Bild-Abbild-Verhältnis in seinem ursprünglichen Aktcharakter im Begreifen. "Disjunktion in ein Begreifen des Abgebildeten aus dem schlechthin gesetzten Bilde und in ein Begreifen des Bildes aus dem schlechthin gesetzten Abgebildeten" 463).

Die Funktion des Begriffes charakterisiert Fichte als "Durcheinander". Die Funktion des Begriffes als "Durcheinander" hat sich faktisch ergeben, ebenso wie der Gehalt des Begriffes (das Licht) sich faktisch ergeben hat. Zwar ist eingesehen, daß dieser Gehalt absolut ist, aber er hat sich an einer faktischen Grundlage, dem Vollzug des Begreifens und der in ihm sich entfaltenden Diremption von Bild und Abbild eingestellt.

Mit anderen Worten: Auf der genannten Position erscheinen zwei Absoluta: der Begriff und das Licht, ohne daß ihr genetischer Zusammenhang sichtbar geworden wäre. Die philosophische Aufgabe besteht also darin, den genetischen

463) WL 68.

Zusammenhang der beiden Glieder sichtbar zu machen, das Licht einzusehen als genetisches Prinzip des Begriffes und den Begriff einzusehen als genetisches Prinzip des Lichtes.

Fichte beginnt mit der ersten Teilaufgabe. Es war unterschieden worden zwischen dem innerlich in sich lebendigen Licht und der äußeren, das Licht mit seinem inneren Leben objektivierenden Einsicht. Wodurch wird das innere Leben des Lichtes zum inneren Leben? Offenbar durch die Negation des äußeren Lebens, in der Entgegensetzung zu diesem in der Einsicht sich äußernden Lichte. Inneres Leben ist es also durch die Negation der Einsicht.

"Also es ist gesetzt ein absolutes inneres Leben des Lichts, das nur ist im Leben selber, und außerdem gar nicht" 464).

Dieses Leben des Lichtes ist identisch mit der eigentlichen Realität des Wissens.

Achtet man darauf, daß doch von diesem Leben des Lichtes gesprochen und daß es als solches begriffen wird, so ist hinzuzusetzen, daß es nunmehr nur als der Einsicht unzugänglich, also negativ begriffen und bestimmt wird. Anders ist es nicht begreiflich. Der Begriff der Realität, des inneren materialen Gehaltes ist daher nur ein aus der Negation der Einsicht stammendes Moment 465).

In der Wahrheit ist das innere Leben des Lichtes allerdings keine Negation, sondern die höchste Position. Wenn man darauf reflektiert, daß ja das wiederum ein Begriff

464) WL 95.

465) Man könnte hier wiederum anmerken, was Fichte schon an anderer Stelle sagte: Das Absolute ist nicht an sich unbegreiflich, sondern nur, wenn sich der Begriff an ihm versucht. Vgl. WL 37.

ist, so ist anzufügen, daß es - das innere Leben des Lichtes - eben in Wahrheit gar nicht begriffen, sondern nur gelebt werden kann.

Fichte bemerkt, daß mit dieser Realität, die positiv nur im Lebensakte vollzogen, begrifflich jedoch nur negativ bestimmt werden kann, das transzendente System vor dem Mangel, der den meisten philosophischen Systemen anhängt, vor dem Mangel der Leerheit geschützt ist. Das System hat das Leben selbst zur Grundlage des Begreifens gemacht und ist damit dem Tod entronnen.

Die Position der Transimmanenz des Lichtes war also selbst eine begriffliche Position. Die Unterscheidung zwischen dem Licht in sich und der Äußerung des Lichtes in der Einsicht von ihm war eine Unterscheidung des Begriffes am Licht, die als solche aufgedeckt werden konnte. Das wahre Licht und die wahre Realität des Wissens ist dem Begriff als Durcheinander schlechthin unzugänglich, absolute Negation des Begriffes. Im Licht ist überhaupt keine Differenz. Alle Differenzierung ist eine vom Begriff herangezogene und im Begreifen vollzogene. Die Disjunktion des Lichtes, die eingesehen wurde, ebenso die Disjunktion in Begriff und Sein ist als solche nicht dem Licht in sich, sondern nur dem Repräsentaten des Lichtes, der sekundären Einsicht, zuzuschreiben. Das Licht ist materiale Einheit.

e) Die Bedingtheit des Begriffes

Es bleibt noch, nachdem die Absolutheit und Transzendenz des Lichtes nachgewiesen wurde, die Aufgabe, den Begriff und sein Verhältnis zum Licht zu bestimmen. Das Licht hatte sich als eine in der Verschiedenheit der begrifflichen Entfaltung von innerem und äußerem Licht identi-

sche Materialität gezeigt. Fichte sieht jetzt auch bei der Analyse des Begriffes von der Gegensätzlichkeit der beiden formalen Momente (Bild-Abgebildetes), in die das Begreifen sich entfaltet, ab, um seinen Grundcharakter zu erfassen. Diesen Grundcharakter, wodurch das Begreifen Prinzip einer Disjunktion wird, ist das "Durch" oder die "Durchheit" ⁴⁶⁶), das prinzipielle Fortgehen von einem Moment zum anderen und vice versa, der Akt unter Vernachlässigung der Resultate des Setzens.

Die entscheidende Frage ist nun, woher der Akt des Begreifens seine Lebendigkeit bekommt.

Daß dieser Akt die prinzipielle Anlage hat, sich zu differenzieren in die Momente (Bild-Abgebildetes), diese Potenz ist ihm eigen. Aber die reale Agilität, das lebendige Übergehen von einem Glied zum anderen, der lebendige Vollzug kann nicht in ihm seinen Ursprung haben, weil er nicht der absolute Grund, das Absolute selbst, ist.

Das Begründungsverhältnis muß also in einer Beziehung des Begreifens zum absoluten Leben des Lichtes bzw. in einer Rückführung auf es gesucht werden.

Fichte projiziert dieses Bezugsverhältnis zunächst so:

"Wie wäre es, wenn gerade das inwendige Leben des absoluten Lichtes = 0, sein Leben wäre, (und ich bitte um Aufmerksamkeit -) dadurch zuvörderst, das Durch selber ableitbar würde - also seine jetzt noch prätendierte Absolutheit verlöre - aus dem Lichte, durch den Syllogismus: soll es zu einer Aeusserung - äussern Existenz, des immanenten Lebens, als immanenten Lebens je kommen, so ist dies nur an einem absolut existenten Durch möglich" ⁴⁶⁷).

466) WL 102.

467) WL 102 f.

Wenn das absolute Leben des Lichtes der absolute Grund ist, muß alles sonst noch Vorkommende (der Begriff) aus ihm abgeleitet bzw. (in der Reduktion) auf ihn zurückgeführt werden. Das Leben des Begreifens, seine innere Energie muß also ihren Grund im inneren Leben des Lichtes haben.

An dieser Stelle ist - ebenso wie an der entsprechenden Stelle der Deduktion - auf das eigenartige Begründungsverhältnis zu verweisen. Wenn außer dem Absoluten noch etwas existiert, so muß es seinen Grund im Absoluten haben. Es ist aber nicht notwendigerweise etwas außer dem Absoluten existent 468).

Im absoluten Sinn ist nur das Absolute und nichts außer oder neben ihm. Mit der Absolutheit des Absoluten ist die absolute Existenz von etwas Anderem nicht vereinbar.

Die Voraussetzung Hegels, daß das Absolute das Andere seiner selbst setzen müsse, eine Welt schaffen müsse, ist absurd. Ein Absolutum, das unter einem Gesetz (etwa dem Gesetz der Denk-Notwendigkeit) steht, ist kein Absolutum mehr. Wenn das Absolute unter einem Gesetz der Notwendigkeit steht, so ist dieses Gesetz gerade zum Absoluten erhoben. Es ist dann aber seinerseits nicht mehr ableitbar. An die Stelle der genetischen Evidenz des sich frei begründenden und rechtfertigenden Absoluten, an die Stelle des wahren Gottes tritt das faktische Gesetz. So ist Zeus der Moira unterworfen, so wäre Juppiter dem Fatum unterworfen zu denken.

468) Hier sieht man eindeutig, warum das wahre Absolutum den Pantheismus von der Wurzel her ausschließt. Nur Gott begründet sich selbst! Alles andere Sein ist kontingent und muß deshalb seinen Grund in Gott haben. Die Annahme, Fichte neige zu einem Pantheismus, ist von der Gottesidee her als unbegründbar einsichtig.

Das wahre Absolutum begründet vielmehr gerade auch noch die Notwendigkeit des Denkens. Eine der Position Hegels nahekommende Annahme findet sich im Schöpfungsdenken Teilhard de Chardins ⁴⁶⁹). Daß Teilhard in das alte Mythologumenon vom sich vollendenden Gott (so ist nämlich der auf Gott projizierte Gedanke des Sich-Einigens zu beurteilen!) verfällt, ergibt sich ebenso aus seinem metaphysischen Dualismus, wie die Aporien in der Auffassung vom Bösen sich aus ihm ergeben. Einsichtsmäßig ist mit all diesen Thesen nichts geleistet!

Es sei an dieser Stelle als Analogon auf die Wahrheit des Schöpfungsglaubens in der christlichen Offenbarung verwiesen. Nach christlicher Überzeugung ist die Schöpfung nicht notwendig. Gott steht unter keinem Gesetz ⁴⁷⁰). Er erschafft aus und in Freiheit. Darin liegt die Wahrheit begründet, daß die Schöpfung unbegreiflich ist. Sie ist nämlich nicht logisch ableitbar. Sie muß vielmehr geglaubt werden. Sie kann aber (das ist entscheidend!) einsichtig geglaubt werden. Beide Momente die "Einsicht" und der "Glauben" sind unerläßlich, keines auf das andere zurückführbar. Das eigenartig komplizierte Beziehungsgefüge ist gedanklich so aufzulösen: Einsichtig ist, daß Gott der wahre Ursprung ist. Er ist absolut. Wenn also außer Gott noch etwas ist, eine Schöpfung, so muß sie in Gott ihren Grund haben, auch wenn nicht - und zwar prinzipiell nicht - eingesehen werden kann, wie er

469) Vgl. den Text "Comment je crois" aus dem Jahre 1948, ebenso die Schrift "La lutte contre la Multitude" (1917). Zum ganzen Zusammenhang vgl. Claude Tresmontant, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg - München 1961, 128 ff. Dort auch die Zitate aus den angeführten Schriften Teilhards.

470) Im Zusammenhang der Theologie der Schöpfung formuliert das Vaticanum I: "Deus ... liberrimo consilio ... condidit". DS 3002.

sie schafft bzw. daß er sie notwendig erschaffen müßte.

Historisch äußert sich dieser Gedankenzusammenhang darin, daß die biblische Schöpfungsaussage aus dem Bundesgedanken bzw. der Realität des Bundesschlusses erwachsen ist. Die Offenbarung Gottes und die in ihr eröffnete Erkenntnis Gottes weitet sich aus zu der glaubend angenommenen Überzeugung vom Ursprung der Schöpfung aus Gott, die ihre Legitimität in der Erkenntnis hat, daß Gott absoluter Grund ist und deshalb auch allein als Grund der Schöpfung angenommen werden muß bzw. rechtmäßig als ihr Grund angenommen werden kann.

Die christliche Schöpfungsaussage hat deshalb, weil sie auf einem absoluten Grund- (der Überzeugung) der Herkunft der Schöpfung aus Gott-basiert, von der Naturwissenschaft, die diesen metaphysischen Gedanken gar nicht erreichen kann, nichts zu befürchten. Die Naturwissenschaft, soweit sie nicht spekulativ ist (aber insofern ist sie rein hypothetisch), kann lediglich faktische Voraussetzungen der Entstehung der Welt angeben, die aber insofern wertlos sind, da sie nichts einsichtsmäßig erklären. Die naturwissenschaftliche Erklärung ist außerdem, da ein freies Begründen für die empirisch objektbezogene Forschung gar nicht in den Blick treten kann, notwendig unendlich, da im Bereich der Phänomene jede Erklärung wiederum eine Voraussetzung hat und erfordert, für die wiederum ein Grund angegeben werden muß usf. Das Grundsein faktischer Elemente ist aber gerade nicht und nie einsehbar! Einsehbar ist nur das freie Kausieren im Willen. Naturkausalität ist gerade nicht denkbar! Sie wird bezeichnenderweise in der modernen Naturwissenschaft auch gar nicht mehr angenommen!

Daß Gott wahrer Grund ist, ist jedoch einsehbar! Diese Einsicht wird nicht aufgehoben durch die Grenze der Einsicht, daß ich nicht sehe, wie er die Schöpfung erschafft.

Eine Philosophie, die eine Aussage über die Schöpfung machen will, muß also wesentlich die zwei angegebenen Momente berücksichtigen: die absolute Selbstbegründung des Absoluten und die aus dem Absoluten (zwar nicht ableitbar, aber auf es zurückführbar) einsichtig unbegreifliche Erklärung der Kontingenz der Schöpfung.

Eine Philosophie, die mehr leisten will, erklärt im Grunde weniger! Denn wenn die Welt (wie im System Hegels) notwendig ist, müßte diese Notwendigkeit begründet werden. Die Notwendigkeit ist aber dann nicht mehr zu begründen, weil das Absolute nicht mehr wahrer Grund (seiner selbst) ist. Es ist ja selbst auch nur notwendig, nicht frei! In Wahrheit kann dann nur noch gesagt werden, es sei (notwendig) so, daß außer bzw. in Gott noch eine Schöpfung ist. Eine Einsicht in diese Notwendigkeit ist nicht mehr möglich.

Uneinsichtig ist darüber hinaus nach der Transzendentalphilosophie die Art und Weise des Vorgangs der Erschaffung der Welt durch Gott, das Wie der Schöpfung. Einsichtig ist nur, daß, wenn eine Schöpfung ist, Gott ihr Grund sein muß. Hier liegt der Vernunftgrund für die Annahme des Schöpfungsglaubens, daß nach einem absoluten Grund gefragt werden muß, weil die Schöpfung kontingent ist, und daß dieser Grund nur der absolute Grund sein kann.

In der antiken griechischen Philosophie kommt der Schöpfungsgedanke deshalb bemerkenswerterweise nicht vor, weil die Realität der sittlichen Freiheit und die in ihr erscheinende Selbstbegründung des Absoluten nicht gesehen worden sind. Liebe ist bezeichnenderweise als Trieb bzw. als Streben aufgefaßt. Eros ist ein Sohn des Poros und der Penia: Er steht zwischen Armut und Reichtum. Das Absolute kann deshalb auch nicht Liebe sein, weil Liebe Unvollkommenheit bedeutet. Dieser griechische Gedanke wirkt auch in modernen Auffassungen nach, daß das Streben nach

Erkenntnis mehr ist als die Erkenntnis selbst, weil der Mensch wesentlich eroshaft, d.h. unvollkommen ist. Die christliche Liebe muß dann deshalb abgelehnt werden, weil sie als Fülle des Willens und Fülle der Erkenntnis wesentlich nicht-menschlich ist! Das Streben nach Wahrheit vollendet sich danach gerade im dauernden Suchen, das nie in ein Finden übergehen darf!

In der rein philosophischen Argumentation ist so zu verfahren, daß von einem faktischen - und zwar dem höchsten faktischen - Moment aus dessen absoluter Grund ermittelt wird. Der gedankliche Zusammenhang läßt sich dann so darstellen: Wenn ein Faktum ist, so muß es im Absoluten begründet sein! Die Folge in der Hypothesis ist begründet in der absoluten Thesis.

Nun ist das absolute Durch, der Begriff oder - wie Fichte auch sagt: - die Vernunft aber faktisch real, wie jeder in eigener Einschauung bestätigt finden kann.

Schöpfungstheologisch gesprochen heißt das: Die Schöpfung ist faktisch real, obwohl sich keine Notwendigkeit, daß sie sein müsse, angeben läßt. Die Kontingenz der Welt veranlaßt vielmehr, einen wahren Grund für die Schöpfung zu suchen.

Dieser Grund aber kann nicht im verstandeslogischen Grund-Folge-Prinzip erschlossen werden, denn dann wäre die Welt als Folge in Gott als Grund. Notwendig ergäbe sich daraus die Gleichewigkeit der Welt mit Gott: d.h. ein Pantheismus wie in der Philosophie Spinozas! Es bleibt dann aber als Vorstellungsmodell nur das Prinzip der freien Kausierung. Es ist interessant, daß die biblischen Schöpfungsberichte gerade den freien Willen Gottes als Grund der Schöpfung ansetzen und nicht ein logisches Gesetz, eine naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit oder die griechische Ideenvorstellung, die durch Philo von Alexandrien wieder in die Theologie eindringt. Die For-

mel der Bibel "Gott sprach: Es soll sein. Und es ward so" will gerade den freien Willen Gottes als Grund der Schöpfung hervorheben, wie analog im Willen der Entschluß allein aus dem Wollen und nicht aus einer anderen Ursache hervorgeht. Das analogielose Wollen Gottes besteht darin, daß es ein Ins-Dasein-Setzen bedeutet, wofür bezeichnenderweise auch sprachlich ein besonderer Terminus gewählt wird. Immerhin ist der sich selbst bestimmende Wille des endlichen Vernunftwesens das einzige Analogon zur freien Kausierung in Gott.

Die ganz andere Bewertung des Willens im biblischen Denken (das Absolute ist Wille, der das endliche Vernunftwesen in Freiheit zur Verwirklichung des Guten aufruft) gegenüber dem Griechentum ist der wesentliche Grund des auch in der modernen Theologie so oft gesehenen wesentlichen Unterschiedes des sogenannten hebräischen Denkens zum griechischen Denken. Leider jedoch wird bei dieser üblichen Differenzierung viel zu selten die Wahrheitsfrage gestellt, so daß die Angabe der Kriterien der Differenzierung und die entsprechende Begründung für die eigene Wertung bzw. Bevorzugung unterbleiben. So ist es z.B. unbefriedigend, einen griechischen und einen hebräischen Wahrheitsbegriff ⁴⁷¹⁾ zu unterscheiden, ohne anzugeben, welches denn der wahre Wahrheitsbegriff ist, bzw. ohne anzugeben, warum etwa der hebräische Begriff der wahren Begriff der Wahrheit ist. Der Theologe setzt sich damit dem Verdacht aus, durch ein bloßes "Distinguo" eine - in Wirklichkeit nicht vorhandene - Einsicht zu suggerieren bzw. auf diese Weise ein angeblich unangreifbares Terrain reklamieren zu wollen, das von keiner anderen Wissen-

471) Vgl. dazu W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965, 58 ff.

schaft bestritten werden kann 472).

Das Resultat der philosophischen Position, auf der wir stehen, lautet:

"Existenz eines Durch setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selber begründetes Leben voraus" 473).

Die faktische Existenz der Vernunft setzt also als Bedingung der Möglichkeit ihres Lebens, als Grund ihrer Agilität, das sich selber begründende Absolute voraus.

Fichte reflektiert im Anschluß an die Fixierung des Resultates in genuin transzendentaler Weise wiederum darauf, daß dieser Schluß vom Begründeten auf den Grund ja bewußt ist, als Einsicht vollzogen wird. Fichte genetisiert sodann diese Einsicht in der Analyse ihres eigentlichen Wertes. Die im Vollzug des "Durch" gebildete Einsicht und die Frage nach der Bedingung ihrer Möglichkeit hat das Leben gar nicht unmittelbar, sondern mittelbar, im Begriff und im Bild bei sich. Das Leben selbst ist in der Einsicht von ihm in der Form des "Durch" erfaßt. "Die Erklärung des Durch ist selber ein Durch" 474). Das Bewußtsein richtet sich in der Erklärung seiner selbst nach dem ihm immanenten Gesetz. Insofern ist durch die Erklärung nach dem Gesetze des "Durch" die Existenz des Durch und das absolute Leben zugleich gegeben. Andererseits soll dem inneren Gehalt und der Wahrheit nach das absolute Leben die Bedingung, das antecedens, die Existenz des Durch das Bedingte, das consequens, sein.

Durch die verschiedene Art der Betrachtung ergeben sich zwei mögliche Konzeptionen des Absoluten.

472) H. Albert würde in diesem Zusammenhang von einem theologischen "Immunisierungsverfahren" sprechen.

473) WL 106.

474) Ebd.

f) Die Konzeptionen des Absoluten

a) im niederen Idealismus

Das lebendig vollzogene Begreifen führt zu der Einsicht des notwendig in der Erklärung als Grund vorauszusetzenden Lebens an sich. Wird darauf reflektiert, daß diese Einsicht ja nicht erscheinen konnte, ohne daß das Begreifen lebendig vollzogen wurde, so kann gesagt werden, daß der Begriff das Prinzip der Einsicht war, die wiederum als Prinzip des Lebens (in der Einsicht nämlich) anzusehen ist. Eine mögliche Konzeption des Absoluten, die als idealistisch zu bezeichnen ist, könnte darauf bestehen, daß das lebendig vollzogene Begreifen als der eigentliche Grund und das absolute Prinzip des Begriffes und der mit ihm erscheinenden Intuition des Lebens anzusehen sei ⁴⁷⁵⁾.

Die Einsicht, daß das absolute Leben des Lichtes der an sich seiende Grund der Existenz des Lebens des Begreifens sei, wird hier erklärt aus dem inneren Leben des Begreifens. Das Leben des Lichtes als an sich wird in dieser Intuition als aus der Form der Intuition abgeleitet verstanden, die gar nicht an sich ist, sondern nur als an sich seiend vorgestellt wird.

Fichte genetisiert auch diese Einsicht wiederum, indem er den eigentlichen Geist dieser Argumentationsweise analysiert. Das idealistische Verfahren bestand darin, nach dem Prinzip der Intuition des absoluten Lebens an sich zu fragen. Als genetisches Prinzip dieser Intuition wurde der lebendige Vollzug des Begreifens angegeben. Der Idealismus besteht in der Genesis dessen, was er schon unabhängig von der Genesis ist. Er setzt ein faktisches Sein voraus, das Begreifen, das sich als solches erfaßt und die Intuition aus sich erklärt.

475) Vgl. dazu Ingeborg Schüssler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt a.M. 1972, 86 ff; bes.89-97.

b) im niederen Realismus

Der idealistischen Konzeption steht eine andere Möglichkeit gegenüber. Die realistische Position besteht gerade darin, die Existenz des Durch zu erklären durch ein absolutes, in sich selbst begründetes Leben. Dieses Leben selbst ist das Absolute 476).

Durch diese Position, die auf die Jenseitigkeit und In-Sich-Geschlossenheit des Absoluten verweist, ist die Intuition als Absolutum vernichtet. Zwar kann man faktisch immer darauf verweisen, daß das Resultat doch intuitiert werde und intuitiert werden müsse. Der Realist sieht aber von dieser Intuition ab und gibt sich vielmehr dem Inhalt der Intuition hin, den er allein gelten läßt. Die Intuition wird in ihrer Erklärbarkeit sogar geleugnet, welche Leugnung konsequent ist. Denn wenn alle Realität in dem in sich geschlossenen Leben befaßt ist, so kann nicht nur nicht eingesehen werden, wie es zu einer objektivierenden Intuition von diesem Leben kommen kann, sondern es kann sogar eingesehen werden, daß es zu ihr prinzipiell nicht kommen kann! Und auch diese Einsicht kann wiederum nicht erklärt werden. Sie wird auch als faktisches Wissen gar nicht bestritten, sondern nur in ihrer Wahrheit an sich.

Im Gegensatz zu dem Idealismus, der in dem Vollzug des Begreifens das Absolute sah, wird hier das Begreifen völlig vernichtet. Gegenüber dem Absoluten gibt sich das Begreifen in seiner Gültigkeit auf. Fichte betont mit Recht, daß man zu dieser Vernichtung an dieser Stelle, die er als "Stätte der Vernichtung unsrer selber in der Wurzel" 477) bezeichnet, nicht durch Gedankenlosigkeit und Energielosigkeit kommt, sondern nur durch die höchste Ener-

476) Vgl. I. Schüssler, Die Auseinandersetzung ... a.a.O., 97 ff.

477) WL 111.

gie des Denkens. Alles ist aufgegangen in der reinen Einheit des Absoluten.

Auch in dieser Position analysiert Fichte wiederum die Genesis, durch die es zu diesem Resultat kam.

Der Realismus ging von der Maxime ⁴⁷⁸⁾ aus, das faktische Denken und Einsehen zu ignorieren und nur den Inhalt der Einsicht gelten zu lassen. Weil nach dieser Maxime verfahren wurde, weil allein der innere Gehalt gelten sollte, so galt er auch allein und vernichtete alle Bewußtseins Elemente.

Ebenso wie der Idealismus ruhte aber auch der Realismus auf einer faktischen Wurzel, auf der inneren Maxime des denkenden Subjektes. Während der Idealismus aber innerhalb seiner faktischen Voraussetzung bleibt, ist es das Merkwürdige am Realismus, daß er seinem Resultat und Effekt nach das, was er seiner Grundmaxime nach ist, gerade ableugnet.

An dieser Stelle wird offenbar, was der Realismus seiner Grundtendenz nach vergißt, daß die Resultate seines Philosophierens Effekt einer ganz bestimmten geistigen Einstellung und Handlungsweise sind, die als solche vom Realismus nicht mehr in Betracht gezogen wird. Die transzendente Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit der realistischen Position offenbart jedoch die faktische Grundmaxime, die so philosophisch nicht bestehen bleiben darf,

478) Auch diese realistische Maxime läßt sich (ebenso wie die idealistische) wieder in einem hypothetischen Bedingungsgefüge formal darstellen: Wenn ..., dann ...!; bzw.: Soll ..., so muß ...! Wenn man die idealistische Maxime annimmt, kommt man zu dem idealistischen Resultat. Wenn man die realistische Supposition teilt, ergibt sich zwangsläufig die realistische Position. Der Vordersatz bleibt aber in beiden Fällen hypothetisch. Solange dieses hypothetische

wenn eine absolute Genesis gefunden und das wahre Prinzip des Absoluten in der Reflexion entdeckt werden soll. Beide Maximen, die Maxime der äußeren Existenz der Intuition im Idealismus und die der inneren Existenz des Gehaltes im Realismus sind beide gleicherweise möglich. Jede widerlegt die andere im Ansatz, ohne von der anderen widerlegt werden zu können. Der Realismus vernichtet die Möglichkeit der Begreiflichkeit und der Ableitung des Seins. Der Idealismus vernichtet die Möglichkeit des inhaltlichen Seins des Realismus. Der Widerstreit zwischen beiden Positionen ist als ein Widerstreit der Maximen nur von der genetischen Durchdringung dieser Maximen her zu lösen.

g) Die Position des An-Sich

Fichte analysiert den inneren Widerspruch an der Maxime des Relaismus, dem er gegenüber der idealistischen Maxime im übrigen den Vorzug gibt. Das Prinzip des Realismus ist das Ansich und Insich des Lebens. Das ist sein "punctum probans", mit dem er alles außer dem Ansich ausschloß und in seiner Gültigkeit vernichtete. Wie ist dieses Ansich zu konstruieren? Fichte hatte schon darauf hingewiesen, daß das Ansich nicht bloß und gedankenlos, sondern energisch gedacht werden müsse, wenn das Prinzip des Realismus einleuchten solle 479).

Moment nicht getilgt ist und ein rein thetisches (absolutes) Moment erscheint, kann nicht von absoluter (sich selbst begründender) Einsicht gesprochen werden.

In der Hypothesis ist es ja gerade die Willkürfreiheit, die nach ihrer jeweiligen Maxime zu einem jeweilig verschiedenen Absolutum (das Geltensollen) kommt. Dieses Absolutum ist in der ihr zugrundeliegenden Hypothesis begründet, es ist nicht das sich selbst begründende (wahre) Absolute. Es ist also nicht aus sich, sondern aus der Willkürfreiheit! Es ist deshalb nur ein faktisches, nicht aber genetisches Absolutum bzw. das genetisch wahre Absolutum.

Wenn das Ansich nachkonstruiert werden soll, ist es zu fassen als das, was nicht das Konstruierte ist, was alle Konstruktion vielmehr prinzipiell negiert ⁴⁸⁰⁾. Wenn gesagt wird, etwas sei an sich, so soll gesagt und gedacht werden, etwas sei ganz unabhängig von allem Denken und Sagen.

Das Resultat lautet also:

"Das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende" ⁴⁸¹⁾.

Durch diese Entdeckung ist der Realismus seiner Genesis nach begriffen. Während die Evidenz des Realismus in der früheren Position bestätigte, daß außer dem absoluten Leben an sich nichts sein könne, wird hier durch die Genetisierung der realistischen Maxime offenbar, daß der Realismus in seiner Maxime verfährt wie das Ansich selbst. Er vernichtet - wie es - alles außer sich als gültig. Er ist im Effekt seines Denkens das Ansich selbst.

Daher rührt übrigens auch die bedenkenswerte Tatsache, daß der Realismus, wenn er angegriffen wird, sich so vehement attackiert betrachtet. Nach seinem Prinzip, daß etwas "an sich" so sei ⁴⁸²⁾, könnte es ihm ja völlig

480) Vgl. I, Schüssler, Die Auseinandersetzung ... a.a.O., 103 ff.

481) WL 121 f.

482) J. Widmann, a.a.O., 78, beschreibt die "Maxime des Realismus" so: "Sie zeigt sich somit als der Grundsatz, Gegebenes schlechthin zu affirmieren". Daher rührt die Passivität, das Sträuben, nach der Genesis zu fragen. Die Maxime hat im religiösen und politischen Bereich erhebliche Auswirkungen und äußert sich analog in der vorzüglichen Neigung, Autoritäten unkritisch zu akzeptieren.

gleichgültig sein, daß ein an sich bestehender Sachverhalt bestritten wird. In Wahrheit ist es ihm keineswegs gleichgültig. Der Realist reagiert gereizt, wenn seine Position bestritten wird, eben weil sein Prinzip, d.h. er selbst in Frage gestellt wird. In Wahrheit will er gerade die Wahrheit seiner selbst (beziehungsweise sich in seiner Wahrheit) behaupten. Ja er muß das sogar wollen, denn sonst wäre die realistische Grundbehauptung gar nicht existent. Es würde dann eben nichts behauptet.

a) Der höhere Realismus

Auch an dieser Stelle führt Fichte wiederum die Reflexion auf das gerade Vollzogene ein. Damit die Einsicht in die Bedeutung des Ansich einleuchtete, war es nötig, das Ansich scharf und energisch zu denken. Ohne den Vollzug dieses energischen Denkens wäre die Evidenz nicht erschienen. Die Einsicht der Vernichtung des Denkens am Ansich ist gerade möglich nur durch das energische Denken des Ansich.

Das Resultat lautet dann so:

"Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich" 483).

Diese im Denken vollzogene Vernichtung des Denkens am Ansich leuchtet allerdings unmittelbar ein. Sie ist die absolute Intuition des Lebens an sich. Mit dieser Einsicht ist der tiefere Idealismus, der in äußerer Existentialform das Leben an sich als Projektion aus der Intuition erklären wollte, widerlegt. Im Gegenteil ist die äußere Existentialform das Projektum der absoluten Intuition, die absolute Vernichtung, die der niedere Idealismus leugnet, weil er die Vernichtung seiner selbst vor der Gültigkeit des Ansich verweigert. Ihm kam es nur auf den Vollzug des eigenen Begreifens und dessen genetische Erklärung an. Aber in der Wahrheit ist er in seiner fak-

tischen Wurzel gerade durch die Genesis des Ansich widerlegt.

"Als Erscheinung mag er (der niedere Idealismus) wohl noch wieder vorkommen: für absolut gehalten, wie er sich oben ausgab, ist er jedoch nur Schein; ..." 484).

Der höhere Realismus, der sich aus der genetischen Analyse des absoluten Ansich ergibt, besteht darauf, daß die eigentliche Bedeutung des Ansich, als das Denken vernichtend, unmittelbar einleuchtet. Das Ansich wurde in dieser Bedeutung nicht vom Denken konstruiert, sondern das Ansich konstruierte sich selbst durch sich. Mit dieser lebendigen Selbstkonstruktion des Ansich erscheint das Licht, das das Denken mit sich fortreißt.

Gegenüber der Position des höheren Realismus läßt sich - wie auf der unteren Stufe - eine entsprechende idealistische Auffassung konzipieren.

b) Der höhere Idealismus

Der höhere Idealismus besteht auf dem geistigen Vollzug als dem Grund der Intuition ⁴⁸⁵⁾. Damit das Ansich in seiner Bedeutung als das Denken vernichtend einleuchten konnte, war es erforderlich, energisch auf das Ansich zu reflektieren. Auch wenn nicht bestritten werden kann, daß das Ansich lebendig erschien, so ist doch - nach diesem Idealismus - alles bedingt durch die energische Reflexion.

Fichte nennt diese Reflexion die absolute Reflexion und diesen Idealismus, weil er sich auf der Reflexion des unbedingten Ansich stützt, den höheren Idealismus, während der niedere Idealismus auf der Reflexion eines Bedingten

484) Ebd.

485) Vgl. I. Schüssler, a.a.O., 108 f.

gründete, um in ihr die Bedingung des Begriffes zu sehen. Gegen diese Absolutsetzung sind zwei Argumente vorzubringen.

Zunächst einmal ist einzuwenden, daß sich das absolute Prinzip dieses Idealismus lediglich auf das Bewußtsein stützt.

Dieses Bewußtsein setzt aber die Intuition, das Licht in seiner objektivierenden Gestalt als Bewährung seiner voraus. Da aber das Licht seinen Grund gerade im Ansich hat, so kann der Idealismus sich nicht auf sein absolutes Prinzip berufen, das ja angeblich das Ansich erst erzeugt.

Fichte faßt dann das Prinzip des Idealismus für alle Aussagen des Selbstbewußtseins in seiner Einheit zusammen. Der Idealismus in seiner spezifischen Gestalt bleibt bei der Faktizität des Lichtes, bei seiner objektivierenden Gestalt, der Intuition, stehen. Fichte bemerkt dabei ausdrücklich, daß diese Faktizität zwar in ihrer Faktizität gar nicht überschritten werden kann. Bei jeder Erkenntnis sind die durch das Bewußtsein jeweils konstituierten Momente als unhintergebar notwendig aufzuweisen, aber intelligibel kann diese faktisch unüberschreitbare Grenze des Bewußtseins überschritten werden. Das Prinzip der Wahrheit kann für sich in der Abstraktion von den Bewußtseinsmomenten intelligiert werden.

Dann verweist Fichte auf das zweite Argument, die Unmittelbarkeit des Ansich. Das Ansich wird zwar in einer Konstruktion durch mitkonstitutiv wesentliche geistige Akte erzeugt, aber es wird nicht grundwesentlich durch die Konstruktion ursprünglich konstituiert. Es erscheint im Wissen als es selbst, aber es wird nicht erdacht.

Den Unterschied zwischen der Einsicht des Realismus und der objektivierenden Intuition des Idealismus erläutert Fichte an derer Stelle so: Im Realismus wird die Sich-

konstruktion des Ansich eingesehen. Die Lebendigkeit des Ansich reißt die Einsicht mit sich fort. Im Idealismus dagegen kann nicht gesehen werden, wie das Denken das Ansich erzeugt. Vollzug des Denkens und Intuition bleiben vielmehr nebeneinander stehen, so daß unklar bleibt, ob die Intuition aus dem Denken oder das Denken aus der Intuition entspringt.

"Unserm Denken, als denken, verbaliter, als Erzeugen, können wir, laut der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins, nicht zusehen; wir sehen es nur, indem es ist, oder sein soll, und es ist schon oder soll sein, indem wir es sehen; dagegen wir das Ansich sehen als seiend, und sich konstruierend zugleich und umgekehrt" ⁴⁸⁶⁾.

Fichte bezeichnet die idealistische Auffassung sehr treffend als faktische Ansicht, im Gegensatz dazu die realistische Position als genetische Einsicht.

Da es sich um die jeweils verschiedene Deutung des Grundes der Erkenntnis der Erkenntnis handelt, des Grundes des Wissenswissens, der nach dem Idealismus im Denken und seiner Intuition liegt, ist nach dem Idealismus das absolute Wissen oder das absolute Ich als Grund allen Wissens der Grund und das Kriterium der Wahrheit.

Fichte liefert in diesem Zusammenhang die historische Anmerkung, daß die Wissenschaftslehre in der Aufnahme durch die Öffentlichkeit exakt mit dieser Position des Idealismus identifiziert worden ist.

"Für dieses jetzt beschriebene idealistische System, setzend grade das, so eben genau charakterisirte absolute Ich, als Absolutes, und aus ihm ableitend alle Uebrige, ist nun die W.=L., da,

wo es ihr noch beßer erging, gehalten worden; und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höheren Begriff von ihr erhoben" 487).

Nun ist das Absolutum der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" seinerzeit von Fichte ebenfalls als absolutes Ich bestimmt worden. Ist die Position der ersten veröffentlichten Wissenschaftslehre etwa mit diesem Idealismus identisch? Nach dem Idealismus, wie er hier charakterisiert wurde, ist das Absolute, das absolute Ich nämlich, faktisch, d.h. eine Tatsache. Fichte erinnert im Vergleich dazu an die erste programmatische Bestimmung ⁴⁸⁸⁾ des Prinzips der Wissenschaftslehre, in der er erklärt hatte, es sei gerade das *ἡγήσασθαι ψευδὸς* der bisherigen Systeme gewesen, von Tatsachen auszugehen und in sie das Absolute zu setzen. Fichte hatte in dem Zusammenhang bereits darauf hingewiesen, daß die Philosophie statt von Tatsachen von einer Tathandlung auszugehen habe. Die Tathandlung ist aber gerade keine objektive, sondern eine genetische Einheit bzw. Einsicht.

Fichte schließt deshalb mit Recht, daß die Wissenschaftslehre von ihrer Entstehung an über die faktische Evidenz, selbst über die höchste faktische Evidenz sich erhoben habe.

Mit diesem Hinweis, der programmatisch den von allem faktischen Wissen verschiedenen Anspruch genetischen Wissens in der Transzendentalphilosophie charakterisiert, verbindet Fichte die folgende prinzipielle Bemerkung:

"Die W.=L. läugnet die Gültigkeit der Aussage
des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als

487) WL 135.

488) Gemeint ist die Äußerung in der "Aenesidemus-Rezension": AA,I,2,46.

solche, und gerade darum, weil sie das ist, und beweiset diese ihre Abläugnung; und so allein bringt sie die Vernunft in sich zur Ruhe und zur Einheit. Nur das schlechthin zu Intelligierende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig" 489).

Fichte nimmt an dieser Stelle den hartnäckig sich haltenden idealistischen Einwand vorweg. Der Idealist wird nämlich entgegen: Auch wenn man intelligiert, ist und bleibt im Akt des Intelligierens das Bewußtsein des Aktes. Fichte konzediert dieses Argument. Aber das Wesen des Intelligierens besteht gerade darin, die faktischen Momente abzuhalten und zu attendieren (besser würde man für die Reflexion auf die innere Realität, wenn dieser Terminus nicht anderweitig besetzt wäre, intendieren sagen) auf die rein genetische Materialität. Hier wird wiederum sichtbar, warum die höchste Einsicht, die absolute genetische Evidenz, nur der höchsten Energie des Denkens, die zugleich die höchste Nüchternheit und Besonnenheit aufbringt, gelingen kann. Jedes andere Denken vermischt nämlich den eigenen Anteil an der Erzeugung der Evidenz mit dem durch sie evidierten Gehalt. Nur die höchste Attention ist in der Lage, die eigenen Bewußtseinskonstitutiva zu erkennen und von ihnen zu abstrahieren.

Nur durch diese Abstraktion und die mit ihr verbundene Reflexion auf den Gehalt wird das reine Intelligieren ermöglicht.

489) WL 137. Die Terminologie Fichtes ist die gleiche, die Jacobi benutzt. Auch für Jacobi ist die (materiale) reine Vernunft mit dem Wahren, der Liebe, d.h. mit Gott identisch; vgl. etwa Fr.H. Jacobi, Werke, IV, 1 u. 2, XXI f; XLV.

Fichte antwortet auf diesen idealistischen Einwand mit einem für die Kennzeichnung der Wissenschaftslehre und ihre über allen Idealismus hinausliegenden Position un-
gemein treffenden gewaltigen Argument.

"Ich antworte: dies (intelligieren, ohne bewußt zu sein), kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit muß du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend" 490).

Das Bewußtsein ist lediglich - als Bewußtsein der Wahrheit - deren äußere Erscheinung, aus der man faktisch nicht herauskommt 491).

Für die äußere Erscheinung der Wahrheit ist das Bewußtsein mitkonstitutiv, nicht aber für das innere Wahrsein der Wahrheit selbst.

"Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielst du in den Schein; und allenthalben, wo Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der

490) WL 137.

491) Das übersieht jedes objektivistische Reden von Gott als Gott an sich. Die unendlichen Distinktionen der Schulbücher sind in vielen Fällen durch das einzige kritische Argument, daß der Autor von all den Differenzierungen schlechthin nicht wissen kann, erledigt. Darin liegt die kritische Seite des transzendentalen Verfahrens, in allen Argumenten sich der Wissensbedingungen bewußt zu sein. Im 14. Vortrag der WL 1804 spricht Fichte einmal davon, die Freiheit in einer ihrer ursprünglichsten Gestalten zeige sich nicht als affirmativ, die Wahrheit erschaffend, sondern negativ, den Schein abhaltend. Die Ehrfurcht vor der Wahrheit sollte den Wissenschaftler, vor allem den Theologen hindern, etwas als Wissenschaft auszugeben, was sich nicht bewahrheiten läßt.

Wurzel eitel Schein und Irrthum" 492).

Durch diese Differenzierung zwischen dem Wahrsein der Wahrheit bzw. der Wahrheit als Wahrheit und dem Bewußtsein der Wahrheit als deren Erscheinung ist die prinzipielle Aufgliederung der Wissenschaftslehre in eine Wahrheits- bzw. Vernunftlehre und in eine Schein- bzw. Erscheinungslehre bedingt.

Der erste Teil der Wissenschaftslehre, die Vorträge I bis XV führen reduktiv zur Wahrheits- bzw. Vernunftlehre, die inhaltlich in einem einzigen Satz 493), dem Grundsatz bzw. Grundprinzip des XV. Vortrags besteht.

Dies ist die authentische Form des Grundsatzes 494), mit dem die Wissenschaftslehre als Wissenschaftslehre beginnen müßte: Wahrheit als Wahrheit. Und streng genommen ist sie mit diesem Prinzip auch schon vollendet 495).

492) WL 137.

493) Im präzisen Sinn kann man nicht von einem Satz oder Grundsatz sprechen, weil der Satz schon wieder eine gedankliche Synthesis voraussetzt. Die Wahrheit ist aber eine nichtsynthetische, relationslose Identität.

494) Vergleicht man diese definitive Form des Grundsatzes mit dem ersten Grundsatz der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1794, so sieht man die Differenz, allerdings auch die bereits erstaunliche weitgehende Gemeinsamkeit. Auch in der "Grundlage" ist der erste Grundsatz - wenigstens in seiner formalen Bestimmung, aber auch in inhaltlichen Ansätzen - rein absolut, relationslos charakterisiert. Aber überwiegend versteht Fichte unter dem absoluten Ich doch das (sittliche) Wissen. Von der Wissenschaftslehre 1804 her könnte man sagen: Er versteht darunter das Absolute, nicht rein und an sich, sondern in der Erscheinung des Wissens.

495) Im allgemeinen übersieht man diesen ganz wesentlichen Charakter der Wissenschaftslehre als Wahrheitslehre. Man kann nicht sagen, die Philosophie sei in den Vorträgen 1 - 15 Wahrheitslehre, wie I. Schüssler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt a.M., 1972, 87, A2 formuliert.

Denn die Genesis der eigentlichen Evidenz ist nur die des Absoluten selbst. Evident, im absoluten Sinn gewiß, ist nur die Wahrheit an sich. Die Erscheinung der Wahrheit im Wissen muß aus der absoluten Evidenz der Wahrheit begründet bzw. mit ihr vermittelt werden. Diese Vermittlung ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Teiles, der Vorträge XVI-XXVI. Durch diese mittelbare Genetisierung wird aus der Scheinlehre eine Erscheinungslehre. Das Wissen wird durch die Vermittlung mit der Wahrheit, wahres Wissen, Erkenntnis, Bild der Wahrheit. Diese Erscheinungslehre bezeichnet Fichte auch als Phänomenologie, die damit in viel höherem Sinn Erkenntnis ist als die Konzeptionen, die sich historisch unter dem Terminus "Phänomenologie" präsentieren 496).

Entsprechend gibt auch W. Janke in seiner kommentierten Ausgabe der ersten 15 Vorträge der "Wissenschaftslehre 1804" den Untertitel: "Wahrheits- und Vernunftlehre" (Frankfurt a.M. 1966, 3). In der "Einkleitung" formuliert er dagegen richtig: "Die Wahrheitslehre hebt an und beschließt sich in dem Satz: 'Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Sein, das nie aus sich heraus kann'". Ebd. 20. Die Frage nach dem Inhalt der Wahrheitslehre ist nicht so belanglos, wie es scheint. Nach der Transzendentalphilosophie ist nur die Wahrheit an sich unmittelbar evident. "Der erste Theil besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte ... anheben und beschließen". WL 151. Der 15. Vortrag beginnt in der Darstellung der halleischen "Copia" mit der Überschrift "NB. Der den Grundsatz enthält". WL 150 (Zeile 6).

- 496) Man vergleiche etwa die Charakteristik der Phänomenologie in dem Buch von W. Hoeres, Kritik der Transzendentalen Erkenntnistheorie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969. Hoeres, der leider von einem ganz unzulänglichen, am historischen Kant und dessen Deutung durch Maréchal orientierten Begriff transzendentaler Erkenntnistheorie ausgeht, geht unbeeindruckt von der transzendentalen Urfrage nach den Wissensbedingungen ganz unbefangen realistisch von der Unmittelbarkeit des Erkenntnisgegenstandes aus: vgl. ebd. 13; 23; 62 ff; 208 ff. Dessenungeachtet ist seine Kritik an der unsauberen und methodisch ungerechtfertigten, durch das Zaubermittel der Interpretation realisierten Harmonisierung von Positionen, die schlechthin unvereinbar sind, völlig berechtigt.

h) EXKURS I: Das Absolutum in der Philosophie K.L.
Reinholds

Im Rahmen der systematischen Darstellung der Position der Wissenschaftslehre nimmt Fichte wiederholt auf markante Positionen, die im zeitgenössischen Philosophieren eine Rolle spielen, Bezug ⁴⁹⁷⁾.

Eine der ebenso bedeutenden wie rätselhaften Gestalten des zeitgenössischen Philosophierens ist Karl Leonhard Reinhold ⁴⁹⁸⁾.

Reinhold begann seine philosophische Laufbahn mit den "Briefen über die Kantische Philosophie" als Erklärer und Propagator Kants. Bald darauf begründete er mit Ansprüchen, die systematisch über Kant hinausgehen, vor allem mit der Berufung auf einen einzigen Grundsatz als unentbehrlichem Desiderat des wissenschaftlich-

497) So bei der Erörterung des Begriffes der Wissenschaftslehre auf Kant. Im 14. Vortrag stellt er Schelling dar. Im zweiten Teil der WL, im 18. Vortrag, behandelt er Jacobi: WL 188 ff. Streng genommen gehört der historische Bezug überhaupt nicht in die rein systematische Wissenschaftslehre hinein. Fichte merkt ausdrücklich an, die Prüfung der Prinzipien dieser Systeme erfolge, "um dadurch der W.=L. größere Klarheit zu geben". Ebd. 188.

498) K.L. Reinhold wurde am 26. Oktober 1758 in Wien geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums trat er in das Noviziat bei den Jesuiten, bald darauf in das Barnabitenkollegium ein. Nach jeweils dreijährigem Studium der Philosophie und Theologie wurde er 1780 Novizenmeister und Dozent für Philosophie. Wann er zum Priester geweiht worden ist, ist nicht genau zu ermitteln. 1783 verließ er seinen Orden und begab sich nach Leipzig. Mai 1784 kam Reinhold nach Weimar und fand dort im Hause Wieland Aufnahme. Im Mai 1785 heiratete Reinhold die älteste Tochter Wielands. Reinhold arbeitete an dem (von Wieland herausgegebenen) "Teutschen Merkur" mit, in dem er 1786/87 seine "Briefe über die Kantische Philosophie" herausgab. 1787 wurde Reinhold Professor für Philosophie in Jena, 1794 erhielt er eine Professur in Kiel. Nachfolger Reinholds in Jena wurde dann Fichte.

philosophischen Systems eine "Elementarphilosophie" 499). Im Jahre 1797 wechselte Reinhold dann seine Position und trat der "Wissenschaftslehre" bei 500).

Diese Zustimmung zur "Wissenschaftslehre" ist jedoch sachlich und zeitlich begrenzt. Unter dem Einfluß Jacobis, von dem das "Sendschreiben" Reinholds aus dem Frühjahr 1799 Zeugnis gibt 501), rückt Reinhold von Fichte ab zu einem Standpunkt, der charakterisiert ist durch einen Hiat zwischen Leben und Wissen, Glauben und Erkennen. Der Glaubensbegriff ist aber insofern von dem Begriff des "Glaubens" bei Jacobi verschieden, als er auf einem "unbegreiflichen Gefühl" 502) gründet, das durch die Vernunft nicht aufgehehlt werden kann 503).

Unter dem Einflusse des "Grundrisses der ersten Logik" von C.G. Bardili 504) verändert Reinhold seine philoso-

499) Den Standpunkt der "Elementarphilosophie" repräsentieren die Werke "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789), die "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen" (1790) und die Schrift "Über das Fundament des philosophischen Wissens" (1791). Aus der Literatur zu Reinholds Elementarphilosophie sei hingewiesen auf A. Klemmt, Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen Idealismus, Hamburg 1958. Vgl. besonders 244 ff.

500) Über die Beziehungen Fichtes zu Reinhold und die gemeinsame philosophische Diskussion vgl. den Artikel von R. Lauth, Fichte und Reinholds Verhältnis vom Anfang ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797 in: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold (Hrsg. v. R. Lauth), Bonn 1974, 129-159.

501) AA, III, 3, 307 ff.

502) Ebd. 314.

503) Vgl. ebd. 316.

504) Der genaue Titel des Werkes lautet: "Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere. Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar

phische Auffassung erneut ⁵⁰⁵⁾. Nachdem er - durch Jacobi bestimmt - die Auffassung vertreten hatte, das Absolute (Gott und die eigene Freiheit) werde im Glauben erfaßt, tritt er jetzt der rationalen Konzeption Bardilis bei, die von Reinhold auch als "rationaler Realismus" ⁵⁰⁶⁾ gekennzeichnet wird ⁵⁰⁷⁾. Dieser Standpunkt soll nach Reinhold jenseits von "Dogmatismus und Skepticismus",

hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie von C.G. Bardili, Stuttgart 1800. Über die lebhafteste philosophische Diskussion, die der "Grundriß der ersten Logik" unter den Zeitgenossen ausgelöst hat, vgl. M. Zahn, Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, XIX. Band (1965), 201-223; 453-479. Bardili hat übrigens am Tübinger Stift studiert und war dort Schellings und Hegels Repetitor: vgl. M. Zahn, ebd. 208. Die Darstellung der Position Bardilis, die als logischer Monismus deutlich die Position der Hegelschen "Logik" vorbereitet hat, ebd. 211 ff. Zu dem intensiven Studium Bardilis und der Kritik Fichtes am "Grundriß" vgl. ebd. 453 ff.

- 505) Die wissenschaftliche Beurteilung dieses Standpunktwechsels durch Fichte und seine Reaktion darauf sind in Fichtes "Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold" nachzulesen: SW, II, 504-534. Ich möchte besonders auf die klassischen Äußerungen Fichtes über die "Grenzen der Polemik" (ebd. 528 ff) hinweisen. Reinhold hatte an Fichte die Schärfe der Polemik und des Tons kritisiert (vgl. etwa AA, III, 3, 51; vgl. ebenso die Schrift "Über die Paradoxien der neuesten Philosophie" (Hamburg 1799), in der Reinhold der neuesten Philosophie (i.e. Fichte) moralischen bzw. metaphysischen Egoismus vorwirft). Zur Frage des Systemwechsels Reinholds vergleiche H. Adam, Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel, Heidelberg 1930, 85 ff.
- 506) Vgl. z.B. "Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts". Herausgegeben von C.L. Reinhold. Zweytes Heft, Hamburg 1801, 179 ff. Diese Hefte der "Beyträge" werden im folgenden zitiert als "Beyträge" mit der entsprechenden römischen Zahl.
- 507) Vgl. den Aufsatz Reinholds "Rechenschaft über mein Systemwechseln", in: "Beyträge", V, 22-46.

Idealismus und Materialismus" 508) liegen. Da Reinhold - durch seine Kenntnis der kritischen Philosophie im Wissen von den prinzipiellen Erfordernissen eines Systems geschärft - an dem Entwurf Bardilis Korrekturen vornahm, beschränke ich mich auf die Darstellung Reinholds.

Reinhold geht in der Darstellung seiner Position aus von dem, was er "Denken in der Anwendung" nennt 509). Dieses "Denken in seiner Anwendung" ist identisch mit dem Wesen der "Erkenntnis" 510).

Da nach Reinhold die eigentliche, erste philosophische Aufgabe in der Lösung des Problems der Begründung der Realität der Erkenntnis besteht 511), ist vom Denken in seiner Anwendung das reine Denken als das absolute Moment zu unterscheiden.

508) "Beyträge", I, X.

509) Vgl. "Beyträge", II, 179; "Beyträge", III, 129

510) "Beyträge", I, 100; "Beyträge", III, 128.

511) "Das eigenthümliche Geschäft und Ziel des Philosophirens bestand von jeher ... in dem Bestreben, die Realität der Erkenntnis durch die Ergründung derselben zu bewähren und zu vergewissern": "Beyträge", I, 1; vgl. 2; 5. Reinhold bezieht sich in der im 1. Heft der "Beyträge" erfolgenden historischen Darstellung von Auflösungsversuchen der philosophischen Hauptaufgabe vor allem auf Descartes, den er als einziger Autor unter seinen Zeitgenossen authentisch interpretiert. Reinhold schreibt: "Seine (Descartes') Meditationes Philosophicae, und seine Philosophia prima, beschäftigen sich ausdrücklich, und vor allen anderen Dingen, mit der Aufstellung und Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie, und beginnen unmittelbar mit der Ergründung der Erkenntniß durch versuchte Zurückführung derselben auf das Urwahre. ... Auch Ihm ist ... das Philosophiren nichts anderes als reines ... und auf das Urwahre zurückgehendes Denken, - das Urwahre nichts anderes als die Gottheit -, und das Wahre - die denkenden und materiellen Wesen unter Gott". "Beyträge", I, 12 f. Etwas später heißt es in sehr präziser Charakterisierung: "Aber die cartesianische Philosophia prima unterscheidet sich

"Ist die eigentliche Erkenntnis Anwendung des Denkens, als Denkens: so macht das Denken zwar nur in seiner Anwendung Erkenntnis aus; aber dasselbe wird nicht erst in der Anwendung durch die Anwendung und als ein Angewendetes - zu einem Denken. Denn es wird in der Anwendung und durch die Anwendung - schon als ein Denken angewendet" 512).

Der innere Charakter des Denkens als Denken bleibt in dem angewandten Denken vorausgesetzt und erhalten, so daß er als solcher zu abstrahieren ist. Diesen inneren Charakter des Denkens beschreibt Reinhold als "reine Identität". Reinhold charakterisiert sie außerdem als "unendliche Wiederholbarkeit", als Wiederholbarkeit des "Einen als Einen in Einem und durch Eines" 513).

Die reine Identität als Denken ist völlig unabhängig, ist unbedingtes Setzen seiner selbst, absolute Thesis, "Thesis

von jeder anderen Metaphysik und Ontologie, insbesondere von der der leibnitzischwölfischen Schule, wesentlich dadurch, daß sie die Wahrheit ihres Grundbegriffes von der realen Erkenntnis, bevor sie denselben als Princip geltend macht, durch die Zurückführung desselben auf das Urwahre zu bewähren versucht, und daß sie sich selber nur in der Anerkennung der Gottheit, als des Urwahren und Wesens der Wesen, und durch diese Anerkennung als Wissenschaft des Wahren, und des Wesens der Dinge konstituiert". Ebd. 13 f. In diesen Begründungskonzept, dem Reinhold zustimmt, ist - wie Reinhold exakt nachvollzieht - "der reine Gedanke von Gott im Menschen ... dem Descartes zugleich Gedanke aus Gott selber, ist Ihm unter allen möglichen Gedanken der Einzige, der den Grund der Erkenntnis seiner Realität unmittelbar in sich selber hat, das schlechthin erste Reale in uns, das Urwahre, die Quelle aller andern Wahrheit und Gewißheit, und das sich selbst bewährende Princip jeder andern Bewährung und Vergewisserung ...". "Beyträge", I, 16; vgl. auch ebd. 18.

512) "Beyträge", I, 100.

513) Ebd. 104 f; 108 f; vgl. auch "Beyträge", II, 179 ff; "Beyträge", III, 129.

absque Hypothesi", wie Reinhold in scholastischer Manier hinzufügt ⁵¹⁴⁾.

In der Anwendung des Denkens kommt zum Denken noch als anderes Moment die "Materie" oder der "Stoff", die Hypothesis, hinzu. Der Charakter der Materie als solcher ist "Diversität" ⁵¹⁵⁾, das Gegenteil der Einheit. Durch "Conjunktion" des Denkens mit der Materie, die zugleich "Disjunktion" ist (die Materie wird als Materie "aufgehoben", insofern ihre Form herausgehoben wird ⁵¹⁶⁾, beginnt das "angewendete Denken". Es stellt die Einheit von "Conjunktion und Disjunktion" (oder auch "Synthesis" und "Antithesis") in ihrem "Nexus" oder ihrer "Analysis" dar ⁵¹⁷⁾.

Was Reinhold mit diesen Grundelementen seines Philosophierens in der Ausführung an Kunststücken unternimmt ⁵¹⁸⁾, braucht hier nicht dargestellt zu werden. Um die merkwürdige Terminologie zu verstehen, muß der Inhalt des Programmes der philosophischen Aufgabe, wie sie Reinhold beschreibt, beachtet werden. Die Realität der Erkenntnis soll durch ihre Rückführung auf das Urawahre begründet werden. Das Urawahre ist absolute Thesis, absolute Identität, das Denken als Denken. Es erscheint in der Erkenntnis d.h. im angewendeten Denken, zu dessen Realität noch ein zweites Moment, der Stoff, die "hypothesis sub thesi absoluta" postuliert werden muß.

Neben der entschiedenen Betonung der absoluten Identität

514) "Beyträge", II, 181.

515) Ebd.; vgl. "Beyträge", I, 111 f.

516) "Beyträge", II, 183 f; vgl. "Beyträge", III, 131 ff; "Beyträge", VI, 21 f.

517) "Beyträge", II, 184; "Beyträge", III, 133; "Beyträge", VI, 22 f.

518) Vgl. unter diesem Gesichtspunkt die ausführlichen Auslassungen Reinholds in den "Beyträgen", II 179 ff; "Beyträge", III, 128 ff; "Beyträge", IV 104 ff; "Beyträge", V, 1 ff; "Beyträge", VI, 1 ff.

ist für die Position Reinholds die Hervorhebung der rationalen Erfassung des Absoluten charakteristisch. Daß Reinhold dieses Absolute, das Urwahre, gegen alle sprachliche und terminologische Gepflogenheit "Denken" nennt, ist eine merkwürdige Eigenart, die man als solche hinnehmen muß. "Denken" bezeichnet normalerweise gerade die ideale Tätigkeit, die Reinhold von der Identität des Denkens ausschließt⁵¹⁹⁾. Die Differenz von Subjektivität - Objektivität ist nach Reinhold eine Differenz der bloßen Vorstellung, diesseits der Identität des Denkens.

Es ist eine von Reinhold immer wieder vertretene These, daß die Identität von Subjekt-Objekt, wie sie Schelling im Identitätssystem, nach Reinhold aber auch Fichte in seiner Wissenschaftslehre, die nach ihm ein subjektiver Idealismus ist, vertreten, ein Widerspruch sei⁵²⁰⁾. Die von Schelling und Fichte konzipierte Einheit sei lediglich eine Relationseinheit, relative, aber nicht absolute Einheit.

519) Der Widersinn liegt darin, daß das "Denken als Denken" gerade das Prinzip eines Realismus darstellen soll.

Das "Denken" ist hier, ohne daß darauf reflektiert wird, daß es ja im Denken gedacht wird, zu einem Gedachtsein geworden. Durch diese - gewiß wissenschaftlich und willentlich vorgenommene - terminologische Bestimmung und inhaltliche Füllung soll jener mittlere Standpunkt zwischen Subjektivismus und Objektivismus gewonnen werden.

520) Vgl. "Beyträge", VI, 23; "Beyträge", V, 6 f. "Beyträge", IV, 205 bemerkt Reinhold: "Alle meine Angriffe sind gegen die absolute Identität des Objektiven und Subjektiven, die dem Kantischen System, ohne Wissen, dem Fichte-Schellingschen aber mit Wissen seiner Anhänger zum Grunde liegt, ... gerichtet". Es ist wiederum rätselhaft, daß Reinhold den Hinweis auf den Paragraphen 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" Fichtes unterläßt, in dem die relationslose Identität der Tathandlung ausdrücklich an den Anfang gestellt ist. Die Charakteristik Fichtes durch Reinhold ist nur möglich und verständlich durch

Man muß, um Reinhold zu verstehen, die programmatisch artikulierten Intentionen von der faktischen Durchführung und Ausarbeitung des systematischen Ansatzes unterscheiden. Die programmatische Seite seiner Konzeption ist schon dargestellt worden: Rückführung der Realität der Erkenntnis durch deren Begründung aus dem Urwahren als relationsloser Identität ⁵²¹⁾.

Die Schwächen der systematischen Ausarbeitung der Konzeption Reinholds werden von Fichte im Rahmen der Argumentation der "Wissenschaftslehre" scharf analysiert ⁵²²⁾.

Wenn das Prinzip der Identität des Denkens als Denken als Identität philosophisch in Frage kommen soll, müßte das

die Annahme, daß Reinhold die intellektuelle Anschauung, wie sie Fichte definiert und fordert, nicht vollzogen hat. Man vergleiche zu diesem Zusammenhang den Brief Fichtes an Reinhold vom 2. Juli 1795, in dem Fichte programmatisch erklärt: "Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin unbegreifliche; dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft, und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich ihre Richtigkeit" (AA, III, 2, 344). Etwas früher formuliert Fichte: "... die Seele meines Systems ist der Satz: Das Ich setzt schlechthin sich selbst. Diese Worte haben keinen Sinn, und keinen Werth, ohne die innere Anschauung des Ich durch sich selbst" (ebd.). Reinhold konzipiert die Einheit des Ich aber als Verstandeseinheit. So wird die Einheit zu einer relativen Einheit, die den Wechselbezug von Subjekt-Objekt impliziert und - absolut gesetzt - einen eindeutigen Widerspruch darstellt.

521) Man nehme als Bestätigung, wie sehr Reinhold sich in diesem Ansatz mit der Position Jacobis in Übereinstimmung betrachtet, seine Darstellung Jacobis: "Beyträge", V, 70 ff.

522) Zu der Kritik in der "Wissenschaftslehre" vgl. noch die ausführlichere Kritik in dem schon erwähnten "Antwortsschreiben" Fichtes an Reinhold: SW, II, 504 ff.

Denken des Ansich damit gemeint sein. Nun soll das Philosophieren Reinholds zwar real sein, es handelt sich aber lediglich um eine objektive, objektivierend angesetzte Realität. Das Ansich der Wahrheit ist weder als solches charakterisiert noch in seiner Eigenart als das Denken vernichtend eingesehen.

Die Bewährung des Denkens müßte außerdem im Bewußtsein erfolgen, da das Denken ja vorgestellt wird. Da Reinhold indes einem Realismus anhängt, könnte er seine Denkidentität allenfalls lediglich aus der faktischen Existenz der Dinge beweisen.

Hier liegt die erste Aporie: Wie kann das Prinzip Reinholds bewahrheitet werden? Wahrscheinlich hat Reinhold die äußerst mißverständliche terminologische Bestimmung der Identität als "Denken" gewählt bzw. übernommen, um an dieser Aporie vorbeizukommen. Das "Denken" soll das Urwahre sein, es muß aber, wenn es das Urwahre sein soll, in irgendeiner Weise im Bewußtsein erscheinen, sonst könnte es ja wohl nicht als solches angesehen werden.

Man könnte also im System Reinholds seinen Vorwurf gegen Schelling und Hegel ihm selbst zurückgeben. Die Objekt-Subjekt-Differenz ist de facto gar nicht überwunden.

Der zweite wesentliche Einwand Fichtes bezieht sich darauf, daß das Denken in seinem Charakter als das Ansich erzeugend gar nicht eingesehen werden kann. Reinhold kann es deshalb als Absolutum nur postulieren. In Wirklichkeit ist es als solches nicht eingesehen. Deshalb kann auch eine Deduktion, die Reinhold aus formalen, philosophisch-systematischen Gesichtspunkten als erforderlich ansieht, nichts erbringen. Reinhold müßte die Notwendigkeit der Anwendung des Denkens ableiten, er müßte den Stoff deduzieren etc. In Wirklichkeit aber geht er von der Wahrnehmung aus und postuliert als Bedingung ihrer Möglichkeit das Denken und den Stoff.

Streng wissenschaftlich ist weder etwas erwiesen noch etwas abgeleitet bzw. ableitbar. Fichte bemerkt deshalb mit Recht, daß sich im Realismus Reinholds in Wirklichkeit die Formular-Philosophie darstelle ⁵²³⁾.

Man konzipiert einen Begriff, ohne zu fragen, woher man ihn nimmt, mit welchem Recht man ihn ansetzt; verbindet andere Begriffe mit ihm etc.

Die durchaus künstliche, in scholastischer Manier auftretende "Wissenschaftlichkeit" der ganzen Abhandlungen, in denen nichts klar wird, ist eine demonstratio dieses formalen Verfahrens.

Zum Abschluß möchte ich aber noch einmal auf die schon angemerkte Unterscheidung zwischen der philosophischen Intention Reinholds und der durch ihn unternommenen Durchführung zurückkommen.

Auch wenn die Ausgestaltung des systematischen Konzepts ungenügend ist bzw. bleiben muß, so hat Reinhold mit seiner Forderung der Erkenntnis des relationslosen Absoluten eine wesentliche philosophische Forderung erhoben, die der eine - vielleicht entscheidende - Anstoß für die weitere philosophische Bemühung Fichtes in der Darstellung des Prinzips der Wissenschaftslehre wurde, als deren bedeutendstes Resultat die "Wissenschaftslehre von 1804" anzusehen ist ⁵²⁴⁾. Ich möchte zum Abschluß ein Wort von R. Lauth zitieren, das die positive philosophische Bedeutung Reinholds treffend charakterisiert:

523) In: J.G. Fichtes Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold, ebd. 522.

524) Vgl. zu diesem Zusammenhang die umfassende Darstellung der philosophischen Auseinandersetzung zwischen Reinhold und Fichte in dem Aufsatz von R. Lauth "Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre" in: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. a.a.O., 225-276. In diesem Aufsatz wird der Nachweis geführt, daß alle wesent-

"Es wird immer bemerkenswert bleiben, daß derselbe Reinhold, der nach Kants Kritiken die Forderung nach einem einzigen Grundprinzip in der Philosophie, aus dem sich alle anderen Prinzipien müßten deduzieren lassen, erstmalig erhoben hatte, nach Erscheinen der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" in einem noch höheren Ansatz die Relationslosigkeit des Absoluten in der Philosophie gefordert hat. Mit dieser letzteren Forderung hat er ein zweites Mal der Philosophie etwas gegeben, was immer in ihr bleiben wird: diesmal die Aufgabe, Wahrheitslehre zu sein" 525).

i) Der Idealismus als absolute Möglichkeit

Der zuletzt behandelte Idealismus stellte eine Position dar, in der das absolute Bewußtsein in seinem energischen Vollzug als Absolutum behauptet wurde. Der höhere Realismus, der auf bzw. in der Maxime des "Ansich" bestand, hatte sich durch diese Maxime und dadurch, daß er sich in seinem Effekte gerade als das zeigte, was er seinem Anspruch nach leugnete, selbst als ein Idealismus erwiesen 526). Sein Ansich kommt als Effekt durch einen bestimmten Entschluß, einen geistigen Akt, zustande. Es handelt sich also gar nicht um das wahre Ansich.

Als letzte mögliche Position analysiert Fichte einen

lichen Einwände gegen die Wissenschaftslehre von Reinhold in die philosophische Diskussion getragen wurden. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Abhängigkeit Hegels etwa von Reinhold ganz erheblich. Hegel und Schelling haben sich nicht genug tun können, Reinhold vor der philosophischen Öffentlichkeit zu kritisieren und mit sehr bedenklichen Mitteln zu diskreditieren. Vgl. dazu den "Nachtrag über Schellings Konzeption der absoluten Identität mit Bezug auf diejenige Reinholds" von R. Lauth, ebd. 277-292; ebenso den Artikel von H. Girndt, Hegel und Reinhold ebd. 202-224.

525) Ebd. 276.

526) Vgl. I. Schüssler, a.a.O., 116 ff.

Idealismus, der das Bewußtsein nicht in seinem realen Vollzug, sondern bloß in der Möglichkeit zum Prinzip macht. Vorher aber analysiert und resümiert Fichte noch den bisher erreichten Status und die jeweiligen Maximen des Idealismus und Realismus.

Das bisher ermittelte wesentliche Resultat lautet: Das Bewußtsein kann nichts bewahrheiten. Es ist keineswegs als Quell und Garant der Bewährung anzusehen. Zwar kann faktisch im Erkennen der Wahrheit nicht vom Bewußtsein abstrahiert werden, es muß aber vom Bewußtsein abstrahiert werden, wenn die Wahrheit eingesehen werden soll. Aber es ist natürlich nicht notwendig, daß man die Wahrheit ein-
sieht.

Durch diesen gesetzmäßigen Zusammenhang von Bedingung und Unbedingten ist die endliche Freiheit mitkonstituierende Bedingung für den Vollzug der (Einsicht in die) Wahrheit.

In dem Vollzug dieser Einsicht in das Absolute sind offenbar zwei Prinzipien tätig. Die endliche Freiheit als selbstbestimmendes und sich faktisch selbstbegründendes Prinzip und die Wahrheit als absolute und material-genetische Selbstbegründung. Soll nun das Bewußtsein zur Einsicht in die Wahrheit gelangen, so muß es von allem abstrahieren, was in dieser Einsicht als Effekt des Bewußtseins erscheint.

Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung von genetischer Wahrheit und faktischem Bewußtsein nur der höchsten Energie des Denkens, der scharfen Attention und einem absolut am Wert der Wahrheit interessierten Willen sich eröffnet.

Was ist nun der Effekt des Bewußtseins, von dem zu abstrahieren ist, wenn man zur Wahrheit gelangen will? Der Effekt, von dem zu abstrahieren ist, ist die Projektion. Wie am Beispiel des höheren Idealismus abzulesen war: der Vollzug des Denkens erbrachte eine Intuition. Aber

es blieb unklar, wie das Denken zu der Intuition führte. Der genetische Zusammenhang zwischen realer Tätigkeit (Vollzug des Denkens) und idealer Seite (Intuition) kann nicht angegeben werden. Das Bewußtsein kann nur das Daß, das Faktum, erfassen, ohne den Grund dieses Faktums angeben zu können. Das Bewußtsein bleibt so in einer Disjunktion befangen, ohne den Einheitsgrund der disjunktierten Momente zu kennen bzw. geben zu können. Diesen Vorgang des Denkens nennt Fichte "proiectio per absolutum hiatum". Mit dieser Projektion wird der Einsichtszusammenhang abgerissen, das Intelligieren bricht ab.

Die Projektion ist identisch mit der äußeren Existentialform, durch die das Bewußtsein Gehalte objektiviert ⁵²⁷⁾.

Im höheren Idealismus entstand so die objektivierende Intuition des Lichtes.

Dieses objektivierende Hinstellen des "Ist" ist das Wesen des Bewußtseins, der Uerscheinung, des Grundes aller anderen Erscheinungen.

Von dieser objektivierenden Projektion muß abstrahiert werden, um den Charakter der Wahrheit in sich intelligieren zu können.

Die Maxime des höheren Realismus war, auf der Behauptung und Bedeutung des Ansich der absoluten Wahrheit zu insistieren. Fichte genetisiert auch diese Maxime des Realismus, der, insofern er - sich selbst verborgen - von dieser Maxime bestimmt wird, selbst in Wirklichkeit ein Idealismus ist. Die Maxime war die des Ansich. Im Ansich der Wahrheit sah der Realismus das Absolute.

Die jetzt erfolgende erneute Nachkonstruktion des Ansich geht von dem logischen Gesetz aus, daß der Gedanke des

527) Entsprechend werden in der Empfindung die sinnlichen Qualitäten objektiviert und als äußere Realität exponiert.

Ansich bestimmt wird durch die Negation eines ihm Entgegengesetzten, durch ein Nicht-nicht-Ansich, die Position durch ihre jeweilige Negation. Das Ansich ist also selbst als Einheit Moment einer Zweiheit, ebenso bedingt durch diese wie diese durch jene ⁵²⁸⁾. Das Absolutum ist also gar kein Absolutum, sondern nur ein Relativum, Gegensatzglied in einer Wechselbeziehung ⁵²⁹⁾. Die Einheit des An-

-
- 528) Dieses Absolutum ist exakt charakterisiert das Absolutum Hegels. Alle Differenzierungen sind Verstandespositionen, die in ihrer Antithetik jeweils zu vermitteln sind. Die Einheit zu der verstandeslogischen Dialektik soll die Vernunftposition sein, die nach der "Differenzschrift" in einer "transzendentalen Anschauung" (dieser Begriff und Terminus ist von Hegel eingeführt!) zusammenfallen. "In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben": "Differenz"-Schrift, a.a.O.,³² Diese "transzendente Anschauung ist aber rationallogisch widersprüchlich und zwar nicht nur für den Verstand im engeren Sinne. Sie kann transzendental-philosophisch nicht gedacht werden. Und das entscheidet über ihre Möglichkeit bzw. Berechtigung.

Der ganze dialektische Vermittlungsprozess läuft in einen unendlichen Regressus aus und das projektierte Ziel, die Einheit aller dialektischen Positionen, die nach Hegel das Absolute ist, ist eine Fata morgana! Vgl. etwa die kritischen Bemerkungen von E. Topitsch, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, Neuwied-Berlin, 1967, 61. Ein wichtiger kritischer Einwand gegen Hegel und seine Voraussetzungen besteht zusätzlich in der Unterscheidung von Verstand und Vernunft.

Wie ist diese Unterscheidung ihrerseits möglich? Wenn alle Differenzierung (also auch die in "Verstand" und "Vernunft"!) Verstandesbestimmung ist, ist die Vernunft gar nicht das höchste Vermögen, da sie ihrerseits der Verstandesbestimmung unterliegt. Die Einheit von Verstand und Vernunft erzwingt andererseits eine über der Vernunft liegende Einheit. Welches Vermögen synthetisiert diese differenten Momente? Schon die Prüfung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen offenbart den Widerspruch, der durch keinen sachlich gerechtfertigten Einheitsbegriff zu vermeiden ist.

- 529) Theologisch gesprochen ergibt dieser Gedanke- und zwar gesetzmäßig - die wechselseitige Beziehung von Gott und Schöpfung. Gott steht bei seiner Schöpfung unter dem Gesetz, schaffen zu müssen.

sich ist in dieser Fassung nicht reine Einheit, sondern - kategorial gesprochen - Verstandes- oder Relationseinheit.

Die Argumentation, die auf dem Ansich als Möglichkeit insistiert, konnte darauf verweisen, daß die zurückliegende Argumentation im Denken des Ansich gerade auf dessen Möglichkeit gründete. Die Möglichkeit des Ansich also ist das Absolute.

Der höhere Realismus erweist sich so in der Analyse seiner Maxime selbst als ein Idealismus, der auf dem (möglichen) Gedanken des Ansich als Relationsmoment gründet.

Auch dieser Realismus ist aufzugeben, weil auch er eine Projektion vollzieht, deren Einheits- und Entfaltungsgrund nicht eingesehen werden kann. Die Einheit kann nicht aus der Zweiheit, die Zweiheit nicht aus der Einheit genetisch abgeleitet werden, was ja geschehen müßte, wenn das Ansich der Quell der Realität und der Grund der Wahrheit ist. Beide Glieder stehen vielmehr faktisch da.

Auch diese Proiectio, das Denken in seiner Möglichkeit, der kategoriale Begriff in seiner Wechselseitigkeit muß als Effekt des Bewußtseins aufgegeben werden.

Damit ist alles, was an Bewußtseinsmomenten realiter und idealiter das "Ansich" bestimmt, als faktisches Moment der Erscheinung entdeckt.

Mit dieser Entdeckung sind die zwei möglichen Grundtypen des Bewußtseins, die nach je verschiedener Maxime als Absoluta bestimmt werden können, der Realismus (bzw. Objektivismus) ebenso wie sein Pendant, der Idealismus (bzw. Subjektivismus) als bewußtseinsimmanente Positionen ausgeschieden. Beide sind Positionen einer Relationseinheit, die als absolute Einheit nicht in Frage kommen kann.

k) EXKURS II:

Das Absolutum im Identitätssystem Schellings

Nachdem Fichte sich im 13. Vortrag zur Klärung der eigenen Position in eine analytische Charakteristik der Identität in der Philosophie Reinholds eingelassen hat, beschäftigt er sich im 14. Vortrag in gleicher Intention mit einer kritischen Darstellung des Prinzips der Identitätsphilosophie F.W.J. Schellings.

Vor der Behandlung dieser Darstellung zunächst einige historische Anmerkungen.

Bis zum Jahre 1800 galt Schelling in der Öffentlichkeit als Schüler Fichtes und Vertreter der von Fichte konzipierten Wissenschaftslehre oder Transzendentalphilosophie. Noch im Frühjahr des Jahres 1800 - die Vorrede ist datiert: Jena, Ende März 1800 - hatte Schelling sein Werk "System des transzendentalen Idealismus" veröffentlicht.

Dem kritischen Leser aber konnte nicht verborgen bleiben, daß die Position Schellings nur verbal noch in Beziehung zu den Intentionen der Wissenschaftslehre zu bringen war. So schreibt Schelling im Vorwort zum "System" von den zwei Wissenschaften der "Transzendentalphilosophie" und der "Naturphilosophie", die beide "ewig entgegengesetzt" sein müßten und "niemals in Eins übergehen" ⁵³⁰⁾ könnten. Weiter spricht er von der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht (ebd.). Das "System des transzendentalen Idealismus" sei darum als ein "nothwendiges Gegenstück" zu den Schriften des Verfassers über die "Naturphilosophie" zu betrachten. Der grundsätzlich andere, an Spinoza und an dem von ihm allein anerkannten verstandeslogischen

530) Schellings Werke, a.a.O., 2.Bd., 331.

Grund-Folge-Prinzip orientierte Typ der Philosophie wird erkennbar, wenn Schelling davon spricht, die Geschichte müsse in einem System des Idealismus ebensogut transzendental deduziert werden wie die Natur ⁵³¹⁾.

Über das Einheitsprinzip dieser zwei differenten Wissenschaften macht Schelling in der Vorrede nur kurze Bemerkungen. Es heißt dort:

"Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständnis aufbürden könnte" ⁵³²⁾.

Die Identität wird in diesen Hinweisen eigenartig vage, besser: negativ charakterisiert. Die Ablehnung des substantialen bzw. persönlichen Wesens (der Gott des Christentums!) ist offenbar. Andererseits soll die Identität, aus der alles abzuleiten ist, doch auch kein bloßes Ab-

531) Ebd. 333. Wohlgermerkt: Hier geht es nicht um den prinzipiellen Begriff der Geschichte bzw. Natur - diese begriffliche Ableitung fällt in ihrer prinzipiellen Struktur durchaus der Wissenschaftslehre bzw. deren Teildisziplinen anheim, sondern um die konkrete Geschichte und die konkrete Natur. Sie sollen abgeleitet werden. Das Einzelne nicht als Einzelnes, in dessen prinzipieller Bedeutung, sondern in seiner Konkretheit soll nach Schelling ableitbar sein. Für die Geschichte folgt aus diesem Ansatz die Leugnung des freien Wollens und Handelns, für die Natur die Entbehrlichkeit der Experimentalwissenschaften. Ihre Resultate können a priori eingesehen und abgeleitet werden. Die Behauptung der apriorischen Ableitbarkeit der "Gesetze" der Natur hat in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wesentlich zum Zusammenbruch der Philosophie beigetragen.

532) Ebd.

straktum sein. Was aber ist sie dann positiv? Im letzten Hauptabschnitt der Ausführungen des "Systems des transzendentalen Idealismus" behandelt Schelling ausführlicher - im Vergleich zum gesamten Werk aber dennoch außerordentlich kurz - die Identität, die nach ihm Identität des Bewußten (das Bewußtsein) und Bewußtlosen (Natur) in Ich und Bewußtsein dieser Identität sein soll. Davon abgesehen, daß die Identität von Bewußtem und Bewußtlosem hier objektiv angesetzt ist - im Gegensatz zum Bewußtsein dieser Identität - unterläßt Schelling es, zu zeigen, wie diese Identität möglich ist. Diese Identität steht als objektive erneut im Gegensatz zum (subjektiven) Bewußtsein dieser Identität. Zu beiden Identitäten müßte also wiederum eine Identität der subjektiven und objektiven Identität postuliert werden etc. Da Geist bzw. Bewußtsein aber von Schelling im vollen (nicht nur im partiellen) Gegensatz zur Natur (Objektivität) gefaßt wird, wird aus dem Gegensatz, dessen Momente nicht mehr in einer Einheit zu synthetisieren sind, ein Widerspruch. Man sieht präzis den Fehler. Schelling unterschlägt bzw. übersieht das transzendente Moment im Wissen. Die Einheit von (vorgestelltem) Ich und (vorgestelltem) Sein (=Natur) in der Einheit des vorstellenden Wissens (von den zwei Vorstellungsmomenten) ist gar nicht erkenntnismäßig vollzogen. Die intellektuelle Anschauung bzw. Einschauung, in der das Wissen sich in der Tathandlung als Einheit von Subjekt (Wissendes) und Objekt (Gewußtes) erfäßt, die Grundlage der ganzen Transzendentalphilosophie, ist nicht vollzogen. Das Ich wird objektiviert zum Ich an sich. Das Objekt wird Objekt an sich. Statt dessen werden nur die Formalia des Wissens (Einheit, Vielheit, Ich etc.) benutzt, um vorzutäuschen, was realiter vergeblich gesucht wird.

Die ganze Verlegenheit wird offenbar, wenn man darauf achtet, wie Schelling sich bemüht, die erforderliche

Identität als - Kunstprodukt - nachzuweisen. Das Kunstprodukt ist nach ihm die postulierte Identität von Bewußtem und Bewußtlosem. Die Philosophie der Kunst ist die Einheit von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie. Schelling unterschlägt dabei wiederum die Aktseite (bzw. die Wissensseite darin), obwohl er noch im § 4 des "Sechsten Hauptabschnitts" davon spricht, daß dieses Produkt in einer Anschauung (die ja wohl ein geistiger Akt ist) produziert wird. Das Produkt ist - wie der Name sagt - reines Objekt, wenn man den Akt, durch den es produziert wird, ignoriert.

Der Einfluß Goethes ist in der absoluten Geltung der Kunst ebenso wie in der das ganze Zeitalter faszinierenden Annahme einer in sich lebendigen Natur nachhaltig wirksam. Schelling hat eine philosophische Rechtfertigung dieser Tendenzen des Genius jener Generation versucht und sich selbst so verstanden.

Daß die Abenteuerlichkeit der Ableitungsbemühungen nicht verborgen bleiben konnten, liegt auf der Hand.

Reinhold, der das "System des transzendentalen Idealismus" im August 1800 rezensierte ⁵³³⁾, spricht von den "Lizenzen der Speculation", von den "kopfbrechenden Thesen, Antithesen, und Synthesen, durch welche sie (diese Philosophie) ihr Kunststück" zustande bringe ⁵³⁴⁾.

Mit dieser Rezension Reinholds, die in sich ein großartiges Dokument philosophischen und kritischen Denkens darstellt, hat es nun eine besondere Bewandtnis. Reinhold hat nämlich in genialer Intuition der leitenden Tendenzen

533) Rezension des "Systems des transzendentalen Idealismus, von Fried.Wilh.Joseph Schelling", in: Allgemeine Literatur-Zeitung vom 13.August 1800, Nr. 231, Coll. 361-366; Nr. 232, Coll. 369-376.

534) Ebd. 363.

des "Systems" als das wahre Grundprinzip dieser Philosophie die "unbedingte Identität des Objectiven und Subjectiven" bezeichnet, die "absolute Identität von Beiden" ⁵³⁵⁾.

"Für die Philosophie des Hn. S. ist die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven die Eine Grundwahrheit, auf welche jede andere sich reducirt" ⁵³⁶⁾.

Reinhold formuliert im Zusammenhang seiner Rezension selbst den wahren Begriff der Philosophie. Die wahre Philosophie gründet auf dem "schlechthin ursprünglich Wahren und Gewissen". Die Philosophie muß dieses Wahre und Gewisse an sich voraussetzen. Obwohl sie das Wahre ableitet, tut sie es doch nur in "speculativer Ansicht". Das Wahre bleibt an sich und als Begründung des Begriffes der Philosophie wahrhaftes Ansich ⁵³⁷⁾.

Wie begründet im Vergleich zu diesem erkenntniskritischen Begründungsverfahren Schelling sein Prinzip? Auch die Ausführungen Reinholds zu diesem Punkt seien wegen ihres wesentlichen Charakters als Zitat wiedergegeben:

"Eine solche Philosophie kann sich selber eben so wenig vermittelst eines schlechthin - folglich wahren - Absoluten - begründen, als sich ein solches Absolutes überhaupt begründen - und durch eine solche Philosophie auch nur finden läßt. Ihr bleibt nichts anderes übrig, als

535) Ebd.

536) Ebd. 371.

537) Vgl. ebd. 374. Bereits am Anfang der Rezension hatte Reinhold ausgeführt, die erste und wesentliche Aufgabe für den Philosophen sei die "Ergründung" der Realität der menschlichen Erkenntnis vermittelst der "Zurückführung derselben auf etwas schlechthin ursprüngliches, folglich lediglich durch sich selber Wahres und Gewisses". ebd. 361.

sich selber und aus eigener Machtvollkommenheit als das schlechthin ursprüngliche Wahre und Gewisse zu constituieren - in welcher Rücksicht denn auch der Ton, in welchem sich diese Philosophie bisher vernehmen ließ, ihrer Natur völlig angemessen ist. Weil sich das Wahre durch das Suchen beym bisherigen Philosophiren nicht finden ließ: so macht sie es selber. Sie setzt alles, und um Alles setzen zu können, setzt sie das Setzen überhaupt, und das Setzen des Setzens und das Entgegensetzen, und alles dieses schlechthin. Sie bedarf bey dieser Manipulation der Willkür als des Grundes - und des Widerspruches - der nur durch Willkür gesetzt werden kann, als - der Bedingung alles Wahrmachens - welches nur im allmäligen Auflösen eines ewigen Widerspruches besteht, und daher jene Willkür, in wieferne sie den Widerspruch ewig zu setzen hat, unter dem Namen der Freyheit; in wieferne sie ihn aufzulösen hat, unter dem Namen Vernunft postulirt, - und dieses Postulat durch Phantasie - das Organ der Philosophie - realisirt" 538).

Und:

"Hr. S. hat durch sein System des transcendentalen Idealismus das Meisterstück der dialektischen Kunst des Wahrmachens geliefert; - das Non plus ultra der Amalgamation des Denkens und Dichtens in einem und demselben Geistesproducte - das wahre Organon für die, wie das Athenaeum sich ausdrückt - sich gegenseitig durch dringende Philosophie und Poesie, welche die neue Religion des transcendentalen Idealismus ausmachen soll, ..." 539).

Was hat es nun mit dieser Rezension, die in ihrer Charakteristik der Position Schellings und deren Kritik so un-
gemein treffend ist, für eine Bewandtnis?

538) Ebd. 374 f.

539) Ebd. 376.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Reinhold mit seiner Rezension und der in ihr formulierten Darstellung der absoluten Identität für Schelling den wirksamen Anstoß gegeben hat, eine neue Konzeption seiner Philosophie der Identität als Indifferenz in dem Werk "Darstellung meines Systems" aus dem Jahre 1801 vorzulegen.

Schelling hat sich in der "Vorerinnerung" zur "Darstellung meines Systems der Philosophie" gegen diese Abhängigkeit zur Wehr gesetzt und die Veränderung seiner philosophischen Position zu bestreiten versucht. Während noch in Schellings letztem Artikel vor dem Erscheinen der "Darstellung meines Systems" - es handelt sich um die Schrift "Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen" 540) - von dem Identitätssystem keine Rede ist 541), - behauptet er in der "Vorerinnerung" zur "Darstellung meines Systems", die Identitätsposition habe seinen verschiedenen Darstellungen der Philosophie als die "Eine und selbe Philosophie" 542)

540) Dieser Aufsatz erschien im ersten Heft des zweiten Bandes der "Zeitschrift für spekulative Physik", Jena und Leipzig 1801, 109-154. Die "Zeitschrift" wurde von Schelling selbst herausgegeben.

541) Vielmehr formuliert Schelling hier noch ausdrücklich: "Es giebt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete". ebd.116. Vgl. ebenso den Hinweis auf die Philosophie der Kunst: ebd.119 f. Genauer spricht Schelling vom "System der Kunst". Es bleibt in dieser Art der Formulierung unklar, ob es sich um die Philosophie oder die konkrete Kunst, das konkrete Kunstwerk handelt! Eine Schwäche dieser Position ist ja, daß eine Philosophie der Kunst als postulierte Einheit des philosophischen Wissens gefordert werden müßte. Aber lediglich das konkrete Kunstwerk, nicht die Theorie der Aesthetik wäre allenfalls jene Harmonie von Geist und Natur, die Schelling anzielt und benötigt.

542) A.a.O. 2. Heft des 2. Bandes, III ff. Auch in dieser

zugrunde gelegen. Aber es kann kein Zweifel sein, daß es sich um eine post factum vorgenommene Harmonisierung handelt mit dem Versuch, die Systemveränderung zu verbergen.

Es war wohl - wie bemerkt - Reinhold, der als erster die Identitätsposition konzipierte und sie als das Telos der Philosophie Schellings voraussah ⁵⁴³).

Wie aus der sachlichen Diskussion um die Identität im "System des transzendentalen Idealismus" zu ersehen war, war die Frage der Identität eine Achillesferse der Position Schellings. Bei der Bedeutung des Prinzips der Identität für das Gesamtsystem der Philosophie muß man dieses Manko sogar als die Achillesferse bezeichnen.

Das Erscheinen des Bardilischen "Grundrisses der ersten Logik" und das Eintreten Reinholds für die - von ihm modifizierte - Position Bardilis haben eine erhebliche Wirkung auf die zeitgenössische philosophische Diskussion ausgeübt. Vor allem verlagerte sich der Standpunkt in der Frage, wie denn das Absolute erkenntnismäßig erfaßt werde, von der vorherrschenden Lösung, es werde im Glauben realisiert, auf die andere, rationale Position ⁵⁴⁴).

Formulierung spricht Schelling wiederum zweideutig. Soll das heißen: Sie lag reflexiv deutlich den früheren Darstellungen zugrunde? Oder meint Schelling nur, daß die neue Konzeption latent zugrundelag? Die Intention Schellings geht dahin, die erste Annahme als richtig zu suggerieren.

543) Zu der Frage der Abhängigkeit Schellings von Reinhold und zu den angestrengten Versuchen Schellings, die von Reinhold selbst als mögliche angenommene Abhängigkeit (von Bardili-Reinhold) zu bestreiten vgl. den interessanten Aufsatz von R. Lauth, Nachtrag über Schellings Konzeption der absoluten Identität mit Bezug auf diejenige Reinholds, in: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold (hrsgb. von R. Lauth), Bonn 1974, 277 - 292.

544) Den Glaubensstandpunkt hatten vor allem Jacobi, Reinhold, aber auch Fichte vertreten. Für Fichtes Posi-

Schelling sah hier eine Möglichkeit, die philosophisch unhaltbare Konzeption von zwei nebeneinander bestehenden Positionen der Natur- und Transzendental-Philosophie, die noch dazu gleiche Realität haben sollen, zu verbinden und den von ihm selbst betonten Gegensatz (vgl. die zitierte Bemerkung aus der Vorrede zum "System des transszendentalen Idealismus", nach der beide Wissenschaften "ewig entgegengesetzt" sein müßten und "niemals in Eins" übergehen könnten) zu überwinden.

Sachlich war der Unterschied - mindestens vordergründig - immens. Deshalb mußte Schelling so vital interessiert sein, die Originalität des eigenen Systems und die den eigenen philosophischen Äußerungen durchgängig zugrunde liegenden Konzeption der "Einen und selben Philosophie" 545) hervorzuheben. Was ist aber mit der neuen Konzeption der Identität, die Schelling aus begreiflichen Gründen anders, nämlich "Indifferenz" nennt, gewonnen?

tion waren - das ist zu bedenken - dabei vor allem maßgebend die populären Schriften aus der Zeit des "Atheismus"-Streites und die 1800 erscheinende "Bestimmung des Menschen", deren drittes Buch den Titel "Glaube" trägt - im Gegensatz zum "Wissen", das im zweiten Buch abgehandelt wird. Aber auch Schelling hatte den Standpunkt des Glaubens vertreten: "Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes absolut-Identische, das schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenzen, oder vom Freien hergenommen waren, daß es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens seyn kann". System des transszendentalen Idealismus, Schellings Werke, 2.Band, a.a.O., 600 f. Wie leicht kann man das alles sagen! Einzusehen - und gar noch "leicht" - ist das keineswegs!

545) "Vorerinnerung" zur "Darstellung meines Systems der Philosophie", a.a.O., III. Es sei auch noch hingewiesen auf den in mancher Hinsicht bemerkenswerten Artikel Schellings "Über das absolute Identitäts-Sy-

Fichte konzidiert in seiner kritischen Analyse der neuen Position Schelling zunächst, daß er den Gegensatz der Relationsmomente Subjektivismus - Objektivismus, Freiheit - Natur aufgehoben habe. Er hat ihn aufgehoben zugunsten der Identität. Aber welcher Identität? Der Identität von Subjekt und Objekt. Da diese Identität aber gar nicht ursprünglich und positiv eingesehen ist, ist die Identität eine faktisch erschlossene, wie Fichte es nennt: eine Synthesis post factum. Schelling sieht den Gegensatz von Geist und Natur und postuliert rein begrifflich-formal eine Einheit, ohne ihre inhaltliche Qualität angeben bzw. in der Anschauung des Wissens nachweisen zu können.

Charakteristisch ist außerdem, daß Schelling in § 1 der "Darstellung meines Systems" die absolute Vernunft als "totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven" ansetzt. Indifferenz heißt "Ununterschiedenheit". Die Ununterschiedenheit ist aber begrifflich nur zu fassen vom terminus a quo der Differenz von Momenten. Die Indifferenz setzt also die Differenz der Momente voraus und umgekehrt. Die Vernunft ist als Indifferenz und Differenz zugleich. Sie kann daher beides nur relativ, nicht aber absolut sein.

Außerdem begeht Schelling, der sich ausdrücklich auf Spinoza beruft ⁵⁴⁶⁾, den Fehler, daß er die Vernunft objektiv ansetzt. Aus einer objektiven Vernunft - daß Schelling sie denkt, ignoriert er völlig; er kommt damit de facto gerade wieder in den Gegensatz von Subjekt - Objekt hinein! - aber ist nichts abzuleiten.

Der Paragraph 2 führt aus:

stem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus". Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund. In: "Kritisches Journal der Philosophie. Herausgegeben von Fr.Wilh.Joseph Schelling und Ge.Wilh.Fr.Hegel". Ersten Bandes, 1. erstes Stück, 1 - 90.

546) "Darstellung meines Systems", "Vorerinnerung", a.a.O., XII f.

"Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles.
Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es § 1 gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß ausser ihr nichts seyn könne. Denn man setze, es sey etwas ausser ihr, so ist es entweder für sie selbst ausser ihr; sie ist also das Subjective, welches wider die Voraussetzung ist oder es ist nicht für sie selbst ausser ihr, so verhält sie sich zu jenem Ausser ihr wie Objectives zu Objectivem, sie ist also objectiv, allein dies ist abermals gegen die Voraussetzung (§ 1). Es ist also nichts ausser ihr und Alles in ihr" 547).

Die Frage ist: Wie kommt Schelling zu dem zweiten Paragraphen? Wie kommt er zu den Begriffen des Außen und Innen, wie zum "Nichts" und "Alles"?

Wenn der Paragraph 1 mit dem Postulat der absoluten Vernunft eingeführt wird, dann ist lediglich die Einheit der Vernunft, nicht aber die Totalität (alles) der Quantität!

Auch die Reflexivität der Vernunft, für die etwas sein könnte, ist mit der absoluten Einheit unvereinbar. Schelling hält sich also selbst nicht an seine "propositio prima".

Die Anmerkung zum Paragraphen 2 ist wiederum ungemein charakteristisch für den Philosophiebegriff.

"Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunct des Absoluten die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§ 1) bestimmt haben ..." 548).

Das Absolute ist wiederum objektiv angesetzt. Streng genommen ist so gar keine Philo-sophie möglich. Die Philosophie setzt begrifflich einen vom absoluten Wissen un-

547) Ebd. 2 f.

548) Ebd. 3.

terschiedenen Status des partiellen Nichtwissens voraus. Diese reduktive Seite des Philosophierens (in der Differenz des philo-sophischen Wissens zum absoluten Wissen) im Aufstieg vom philosophischen zum absoluten Wissen ignoriert Schelling völlig. Er beachtet allein die deduktive Seite.

Er kann aus einem nur objektiv angesetzten Absolutum aber auch nur (besser: allenfalls! Denn wenn die Vernunft eine absolute Einheit darstellt, kann man aus ihr prinzipiell nichts ableiten!) objektive Fakten erschließen. Aber das ist schon zuviel gesagt. Er kann ja nur das erschließen, was er in seinem Begriff des Absoluten hineingelegt hat. Dieser wechselseitige Bezug wird von Schelling selbst zur Sprache gebracht:

"Die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§ 1) bestimmt haben" 549).

Wie ist es, wenn sie anders bestimmt wird? Wie kann Schelling seine Bestimmung begründen und rechtfertigen? Auch im dritten Paragraphen geht Schelling über das im ersten Paragraphen Festgesetzte hinaus, indem er der absoluten Einheit Grundsein zuerkennt. 550) Im Paragraphen 4 behauptet Schelling, das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft (es gibt also noch andere Gesetze!) sei das Gesetz der Identität $A = A$ 551). Dieses Gesetz der Identität und die anderen Gesetze, woher kommen sie?

Außerdem ist die absolute Identität ein absolutes Prinzip, das gar nicht in einem Satz oder Gesetz aussagbar ist. Das Gesetz der Identität ist eine logische Form, die bereits eine Zweiheit impliziert. Dieser Satz der

549) Ebd.

550) Ebd. 3 f.

551) Ebd. 4.

Identität soll nun gar das Seyn der Identität setzen ⁵⁵²⁾, von der es im 1. Paragraphen heißt, dieses Sein sei absolut. Auf den Paragraphen 5, in dem Schelling selbst die Wissenschaftslehre zur Bestätigung zitiert, nimmt Fichte Bezug, wenn er bemerkt, Schelling habe das Synthetisieren der Wissenschaftslehre abgeschaut und glaube nun, mehr zu sein, wenn er sage, was sie tue ⁵⁵³⁾. Mit dem "Tun" ist der Vollzug der Genesis gemeint, mit dem "Sagen" bloß die objektivierende Ansetzung, die ein Sein projiziert.

Da hier nicht alle Paragraphen von Bedeutung sind, sei nur im kurzen Abriß gekennzeichnet, wie Schelling weiter verfährt, um sein Ziel zu erreichen. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich ⁵⁵⁴⁾. Zwischen dem A des Satzes $A = A$ als Subjekt und dem als Prädikat ist kein Gegensatz möglich ⁵⁵⁵⁾.

Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen ⁵⁵⁶⁾.

Hier tritt genau die von Fichte als notwendig mit der Indifferenz gesetzte Differenzierung von Subjekt und Objekt auf.

Es hat keinen Sinn, die abenteuerlichen Ableitungen zu verfolgen. Sie haben keinen Evidenzwert. Man muß einmal die Mühe auf sich nehmen und sich der erheblichen Ge-

552) Ebd.

553) WL 140.

554) Paragraph 10; ebd. 7.

555) Paragraph 16; ebd. 10.

556) Paragraph 21; ebd. 13.

duldsprobe unterziehen, die ganze "Darstellung" zu lesen, um einen Eindruck zu gewinnen, was aus der Philosophie mit Hilfe von kecken Behauptungen und einer anspruchsvollen Terminologie zu machen ist. 557)

Unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt ist zusammenfassend zu sagen: Schellings Absolutum ist überhaupt kein Absolutum. Es ist selbst relativ, bestimmt durch eine Zweiheit, die wiederum ihrerseits bestimmt ist (bzw. bestimmt sein soll) durch eine Einheit. Die behauptete Einheit von Geist und Natur ist nicht einsichtig gemacht, ja sie ist prinzipiell nicht einsichtig zu machen. Das behauptete Absolutum ist deshalb lediglich formal und leer - ein bloßes Wort ohne jeden Inhalt 558).

557) Zu der Charakterisierung Schellings durch Fichte vgl. noch die Schrift "Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben" aus dem Jahre 1806: SW, VIII, 361 ff bis 384 ff; ebenso die aus dem gleichen Jahre stammenden "Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", deren achte Vorlesung sachlich, ohne Schelling zu nennen, gegen ihn gerichtet ist: SW, VII, 111 - 127. Eine der letzten Arbeiten über das Verhältnis Schellings zu Fichte vom Standpunkt Schellings aus gesehen bietet Ingtraud Görland, Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt a.M. 1973. Die Phase der Identitätsposition wird behandelt: ebd. 187 ff. Der Autorin gelingt es verständlicherweise nicht, Licht in die Unklarheit Schellings zu bringen. Durch einen erheblichen Mangel an systematischer Durchdringung wird sie eher noch größer. Die fundamentale Bedeutung der sachlichen Fragen, die latent und offen zwischen Schelling und Fichte diskutiert wurden, ist nicht gesehen. Vgl. zu diesem Zusammenhang die gründliche Darlegung von R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), Freiburg - München, 1975.

558) Es ist unschwer nachzuweisen, daß die Problematik des Absoluten in allen Phasen bei Schelling sachlich die gleiche bleibt. Der Dualismus wird nicht

1) Die Position des Absoluten als Gottesidee

Nachdem das höchste Moment des Bewußtseins, der Gedanke des Ansich, die bloß logisch - begriffliche Form noch als faktisches Moment erkannt und eliminiert wurde, erscheint das Absolute als reiner, von allem faktischen Rest freier Gehalt.

Fichte betont, daß dieser Gehalt "zugleich der Allerklarste" ist und "zugleich das Allerverborgenste, da wo keine Klarheit" 559).

In der Abstraktion von den Objektivationselementen der Intuition bleibt das Absolute rein in sich 560).

eliminiert. In welchem Widerspruch ein derartiger Gottesbegriff - er trifft sich genau mit der Vorstellung der alten Gnosis - zum religiös-biblischen Gottesbild und zur Aussage einer Theologie, die diesem Gottesbild adäquat ist, steht, ist offenbar. In der Spätphilosophie Schellings erscheint die Differenz als "negative" und "positive Philosophie". Die negative Philosophie hat zum Inhalt nur die logischen Wesenheiten, die positive Philosophie soll die Wirklichkeit darstellen. Die wesentliche Einheit beider Wissensformen, in der ein vernünftiges Wirkliches erreicht wird, wird reflexiv nicht eingeholt.

559) WL 150.

560) Fichte nennt dieses Absolute auch "Sein" (ebd. 151; 162, 166 u.ö.) bzw. "Vernunft" (ebd. 160; 186), "Licht" (ebd. 186) "Urinhalt der Wahrheit" (ebd. 176); "Gott" (ebd. 172). Zu dem Terminus "Sein" vgl. die Bemerkung W. Jankes, Fichte, a.a.O., 394: "Das ist der heillosste aller Irrtümer, das Beruhen des reinen Seins mit der Substantialität des Dinges zu verwechseln; denn das Ding beharrt ohne Leben und Tätigkeit, einfach weil es das Bewußtsein und die Freiheit, für sich werden zu können, außer sich hat und bloß an sich als Objekt für ein Bewußtsein vor- und zugrunde liegt. Für solche Auffassung gilt die Gleichung: "Substanz = Sein ohne Leben" (8. Vortr.: 147) Nun hat auch das reine Sein das Bewußtsein im Sinne des Selbstbewußtseins außer sich, aber es ist darum nicht bewußtlos, sondern voll eines Geistes, der höher ist als das im Wesen des endlichen Ich aufgefundene Selbstbewußtsein. Das Tätigsein dieses Geistes ... ist wahre Lebendigkeit".

"Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich" 361).

Dieses "Sich" darf wiederum nicht im Gegensatz verstanden werden, auch nicht reflexiv, wodurch wieder endliche Momente absolut gesetzt wären, sondern als "rein innerliches Sein" 562).

Fichte beschreibt das Absolute in scholastischen Ausdrücken als "actus (essendi)" und als ein "esse in mero actu", in dem sich "Sein und Leben" 563) durchdringen.

In dieser an sich richtigen Feststellung müssen noch einige Hinweise und Korrekturen angebracht werden. Der Ausdruck "Sein" eignet sich deshalb so gut als Terminus für das Absolute, weil er dessen Relationslosigkeit aussagt. Der Terminus ist aber leider durch die Philosophiegeschichte so sehr und verschiedenartig bestimmt, daß man ihn besser meiden sollte. Richtig ist der fundamentale Gegensatz zwischen der Substantialität des Dinges als Beruhen, totem Sein, und dem absoluten Sein, von dem man besser das "Beruhen" nicht aussagen sollte. Es ist im Gegensatz zum toten Ding und zum Bewußtsein (das ein "Leben" im Sich-Entscheiden ist, eine zeitliche Existenz, die darum ringt, am Leben (Gottes) Anteil zu erhalten) reines (d.h. unzeitliches) Leben. Leben allerdings nicht im Sinn eines Vitalismus, sondern geistiges Leben, reiner Geist.

Die Aussage "Voll eines Geistes" ist unglücklich, weil mißverständlich und unscharf. Der Terminus "reine Vernunft" wäre unter diesem Gesichtspunkt passend, wenn er nicht ebenso durch den Rationalismus bzw. Pseudorationalismus mißbraucht wäre. Die eigentliche Selbstbegründung kommt am besten in dem Ausdruck "Licht" zur Geltung. Das Licht ist seine eigene Helligkeit und die Helligkeit für alles, was der endliche Geist (im Lichte nämlich) sieht. Sachlich und sprachlich ist das das genaue Analogon zur biblischen Aussage, für die ich repräsentativ die Aussage des Psalmisten anführe: "Quoniam apud te est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen" (Ps 35,10).

561) WL 151. Vgl. zu diesem Zusammenhang I. Schüssler, a.a.O., 123-129.

562) Das "interior intimo meo" Augustinus' (Confessiones, 3, 6, 11) ist, wenn man von dem relationalen Moment in der Formulierung absieht, eine genaue Entsprechung.

563) WL 151.

"Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben selber: aber es ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt; und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in der That und Wahrheit der Ansicht aufgiebt, kommt man zur Vernunft" ⁵⁶⁴).

Auch an dieser Stelle ist Fichte wiederum bemüht, die Objektivität und Substantialität abzuhalten, um den reinen Aktcharakter zu kennzeichnen.

Im Hinblick auf die terminologische Bestimmung als "actus", die als "actus purus" ja auch in der mittelalterlichen Philosophie erscheint, in der mit diesem Begriff allerdings das Fehlen jeglicher Potentialität zum Ausdruck gebracht werden soll, sei angemerkt, daß man sich durch den gleichlautenden Terminus nicht irreführen darf ⁵⁶⁵). Der Unterschied liegt darin, daß das Absolute in der Transzendentalphilosophie in der Einschauung des Aktes des Erkennens als dessen Grund unter Abstraktion von allen Bewußtseinseffekten als Gehalt, der sich selbst begründet, positiv intelligiert wird. Die mittelalterliche Philosophie dagegen hat - unter dem Einfluß des aristotelischen Denkens - das Absolute objektiv angesetzt und es (als Sein) verstanden im Gegensatz zum endlichen Sein (als Werden). Sie konnte darum wesensnotwendig kein Leben

564) Ebd. 151 f.

565) Es handelt sich hier zugegebenermaßen um eine etwas grobe Charakteristik. Die mittelalterliche Philosophie ist gewiß kein so einheitliches Gebilde. Daß in ihr aber - vor allem in der dominikanischen Scholastik - diese Position weite Verbreitung gefunden hat, kann nicht geleugnet werden.

bzw. keine Selbstbegründung vom Absoluten aussagen bzw. - was entscheidend ist - einsichtig machen. Darin lag die wesentliche Verfälschung, von der der Glaube und die religiöse Existenz unendlich betroffen worden sind. Das schon zitierte Wort Pascals in seinem Mémorial ist ein klassisches Zeugnis dieses Zwiespalts zwischen dem unmittelbaren Leben und seiner Auffassung von Gott und der theoretisch-reflexiven Aussage über Gott.

Der wahre Grund für diesen Effekt ist in dem vom Aristotelismus überlagerten Denken der Ausfall des zentralen Prinzips der sittlichen Liebe, in dem die absolute Einsicht sich vollzieht. Zweifellos lassen sich in der mittelalterlichen Philosophie auch gegenteilige Ansätze nachweisen. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß eine Philosophie, die systematisch auf und aus diesem Prinzip konzipiert wäre, nicht existiert.

"Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine "christliche Philosophie", sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Vesen des christlichen Grunderlebnisses ... entsprungenes Gedankensystem versteht" 566).

Der schlagende Beweis für die Richtigkeit dieser These läßt sich an der Tatsache ersehen, daß die mittelalterliche Philosophie (mit einer Ausnahme) keine erkenntnistheoretische Grundlegung vollzogen hat. Die Ausnahme stellt Anselm mit seinem "unum argumentum" dar. In diesem Argument wird ja keineswegs vom Begriff auf das Sein

566) Man vergleiche zu diesem Zusammenhang die Bemerkung M. Schelers in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern 1963, 87. Das Zitat ebd.

geschlossen, sondern es wird eine Identitätsaussage getroffen: Die Erscheinung der Wahrheit ist (überzeugend) sie selbst. Wahre Vorstellung der Wahrheit und Sein der Wahrheit differieren nicht! Das mittelalterliche Summenverfahren dagegen beruht gerade darauf, Autoritäten gegen Autoritäten auftreten zu lassen und schließlich aus der Gegenüberstellung eine Schlußfolgerung zu treffen. Die Analogie zum Gerichtsverfahren liegt auf der Hand.

In der im strengen Sinn vollzogenen Wissenschaft kann es jedoch keine Autorität geben. Denn gäbe es eine Autorität, dann brauchte ja gerade keine Wissenschaft betrieben zu werden. Dann besäße man ja immer schon, was man wissenschaftlich erst sucht. Begibt man sich aber einmal auf das Feld der Wissenschaft, dann kann nur die Einsicht und das Gewicht des Argumentes zählen. Der freie Raum für den Vollzug der Wissenschaft ist so *conditio sine qua non*.

Für die Kirche und den Vollzug der Wissenschaft in ihr hat diese Grundforderung erhebliche Auswirkungen, zumal die Möglichkeit des Mißbrauches der wissenschaftlichen Freiheit so groß ist. Andererseits ist allerdings die Gefahr des Autoritätsmißbrauches nicht geringer. Auf dieser wie auf jener Seite ist zu sehen, wie allein in der Anerkennung der Geltung der Wahrheit und im freien Gehorsam ihr gegenüber Amt und Wissenschaft in ihrer einzelnen und aufeinander bezogenen Wirksamkeit die Kirche als auf der Wahrheit begründete und in ihr lebende Gemeinschaft repräsentieren und sie als solche bewahren können.

Fichte sagt im Gegensatz zu dem vom Aristotelismus rein empirisch aufgegriffenen Begriff des Lebens (als Werden und seinem Gegensatzbegriff, dem Sein als Unvergänglich-

chem, Unveränderlichem) 567);

"Wir stützen uns daher hier gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung unseres Lebens, welche als eine Modifikation des Bewußtseins durchaus abzuweisen wäre; sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Construction des Einen Seins" 568).

Das Absolute ist nicht von seinem Gegensatz - dem vergänglichen Leben - als - unvergängliches - lebloses Sein erschlossen, sondern es ist positiv und unmittelbar als es selbst intelligiert. Hier liegt die "höhere intellektuelle Anschauung", die Fichte in einem Kommentar zu dem Brief Reinholds an ihn vom 31. Oktober 1803 569) konzipiert hat 570).

Aus der durchdringenden reflexiven Erfassung des Absoluten läßt sich jeder mögliche Einwand gegen das Absolute als unzureichend und aus einer nicht durchgeführten Reflexionsposition kommend abweisen.

Die Unterschiede, die Fichte in der Benennung des Absoluten macht, sind lediglich Unterschiede der objektivierenden Sprache. Das Entscheidende ist der Vollzug der Einsicht und die intelligierende, in der Abstraktion

567) Man beachte, daß die Prädikate negativ bestimmt sind.

568) Ebd. 153.

569) Schulz, II, 366 ff. (Nr. 491)

570) Dieser Kommentar findet sich im Manuskript II.8 des Fichte-Nachlasses der Deutschen Staatsbibliothek in Berlin. Das Zitat von der "höheren intellektuellen Anschauung" zitiert R. Lauth in seinem Aufsatz "Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre", in: Philosophie aus einem Prinzip, Karl Leonhard Reinhold, a.a.O., 268.

von allen faktischen Momenten des Bewußtseins herausgehobene Wahrheit als Wahrheit. An sie muß immer verwiesen werden. Auf sie muß das Denken und Sprechen bezogen bleiben, um nicht aus der Einheit des genetischen Aktes herauszufallen und in nicht mehr verifizierbare Aussage zu geraten.

Reflektiert man noch einmal zur genaueren begrifflichen Fixierung des Unterschiedes des Absolutum des Realismus und der Transzendentalphilosophie - von beiden als Sein bezeichnet - , so ist in der formalen Charakteristik darauf zu verweisen, daß das Absolute nach der Transzendentalphilosophie Akt ist oder Wille, was dasselbe sagt. Nur am und im Willen ist ein Grundsein und eine Selbstbegründung möglich und einsichtig. Bei einem faktischen Sein - und sei es ein absolutes - ist die Prädizierung des Grundseins zwar faktisch möglich, aber nicht de iure einsehbar. Dadurch, daß die Einsicht in die Begründung beim faktischen Sein wesentlich unmöglich ist, ist es gerade Faktum.

Allein der Wille ist Grund seines Wollens, nur er ist als Selbstbestimmung denkbar und die Entstehung dieses Wollens aus dem Willensprinzip wird nur an ihm eingesehen. Insofern ist noch gar keine Differenz zwischen dem Absoluten und dem Wollen der endlichen Freiheit gegeben 571).

Der Unterschied zwischen der endlichen Freiheit und der

571) Ich erlaube mir an dieser Stelle, den Ableitungszusammenhang zu unterbrechen, ignoriere die Tatsache, daß die Erscheinung im wissenschaftlichen Sinn noch gar nicht begründet ist. Die Betrachtung des Absoluten von der Willens- und Wertseite vermag gerade in der Entgegensetzung die hier zu vollziehende Einsicht besonders gut zu eröffnen.

absoluten Freiheit liegt darin, daß die endliche Freiheit sich vollzieht in verschiedenen Setzungen, was ihre Zeitlichkeit begründet, und angesichts von verschiedenen in einer Hierarchie geordneten Werten, in Bezug auf deren immanente, ihre jeweilige hierarchische Position bestimmende Wertqualität (die selbst intentionalen Charakter hat), die Freiheit sich erst vollzieht bzw. vollziehen kann.

Die Werte sind nicht nur ihrer Qualität und Wertgeltung nach verschieden, sondern auch in ihrer jeweiligen, mit der Wertstellung verbundenen Erfüllungskraft. Gegenüber objektiven Fakten, die theoretisch erfaßt werden, sind Werte dem Geiste nur in einer aktiven Erzeugung präsent und evident. Diese Evidenz ist wiederum eine von der faktischen Evidenz zu unterscheidende. Werte überzeugen im Vollzug der Bejahung ihrer Materialität. Die Evidenz in der sie erfaßt werden, hat Anteil an dieser Überzeugungskraft. Gelten diese Bestimmungen von allen Werten, so gelten sie eminent und absolut von dem absoluten Wert, der eine absolute Qualität darstellt, absolut fordert, absolut erfüllt und absolut überzeugt.

Dieser Wert hat unabhängig von der Relation, mit der er im Bewußtsein auftritt, absolute Existenz in sich. Seine Evidenz ist eine absolut genetische und absolut überzeugende Evidenz. Die in ihr sich vollziehende Selbstbegründung ist also keine faktische (wie der Willensentschluß der endlichen Freiheit bzw. deren Behauptung, die sich zunächst als bloße Behauptung der Wahrheit ohne Rechtfertigung durch sie darstellt), sondern eine material-sittlich gerechtfertigte Selbstbegründung.

Diese in sich, durch sich und aus sich gerechtfertigte Materialität des Lichtes in sich kann auch als Liebe bezeichnet werden, wenn man von den vulgären Bedeutungen abstrahiert und auf die ursprüngliche Materialität

schauf. Ihren Charakter der Selbstrechtfertigung bezeichnet man adäquat mit dem Begriff der "Hoheit" ⁵⁷²⁾. Fichte meint genau dasselbe, wenn er von dem "intelligiblen Charakter der Wahrheit" spricht, vor dem das Denken sich vernichtet. Die Entsprechung dieses Begriffes und Terminus' zur Sprache der Mystik ist oft bemerkt worden. Sehr treffend urteilt W. Janke: "Man hat sie (die Sätze über die Wahrheit) als Ausdruck der Mystik ein- und abgeschätzt. Und das trifft zu: Die Wahrheitslehre von 1804 ist ihrem Resultate nach Mystik. Sie trägt Züge und Erträge der Mystik vor: die Einkehr des Wissens in seinen .. Ursprung, die Selbstvernichtung des Ich und den Seinsgewinn in Gott .. Aber solche Mystik bedeutet keinesfalls einen Abfall von der transzendentalen Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft und den Absprung vom festen Boden deutlichen, transzendental-kritischen Denkens in die Verworrenheit religiöser Schwärmerei. Sie ist, bei aller handgreiflicher Analogie zur älteren Mystik, die unvergleichliche Vollendung des transzendentalen Weges neuzeitlichen Denkens, das in der Selbstbesinnung des Bewußtseins auf seine eigene Freiheit und Selbstbestimmung beginnt und in der Reflexion auf die absolute Gebundenheit aller Freiheit an die Wahrheit und das Sein endet" ⁵⁷³⁾.

572) So R. Lauth in seiner "Ethik", Stuttgart 1969, 35. Früher sprach man vor allem im religiösen Raum in diesem Zusammenhang von der "Heiligkeit".

573) W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 302 f.
Wer wie E. Coreth ("Zu Fichtes Denkentwicklung", in: Bijdragen, 20 (1959), 237) von einem "tiefen Umbruch" spricht, der - "wie es scheint" - mehr "im religiösen Erlebnis als in der philosophischen Erkenntnis seine Wurzel hat", der hat die erkenntnistheoretische Bemühung Fichtes nicht erfaßt. Das Mißverständnis beruht in der Regel auf der selbstverständlich vorausgesetzten Annahme, daß man doch nicht im Ernst behaupten wolle und könne, Gott sei erkennbar!

Der absolute Wert begründet sich und rechtfertigt sich jedoch nicht nur in und aus sich, er ist auch seine eigene Erfüllung. In all den erwähnten Charakteren liegt seine völlige Autarkie begründet ⁵⁷⁴⁾. Er bedarf - im Unterschied zum Absolutum Hegels - nicht einer Welt, Schöpfung oder eines Bewußtseins, um zu sein, was er ist bzw. um erst zu werden, was er sein möchte ⁵⁷⁵⁾.

Nach dieser Annahme muß dann ein "religiöses Erlebnis" den Erklärungsgrund abgeben. Unter wissenschaftlichem Aspekt hat man dann mit einem solchen Autor abgeschlossen. Erlebnisse sind eben nicht wissenschaftlich! Fichte hat sich in der "Anweisung zum seligen Leben" selbst mit dem gegen ihn erhobenen Vorwurf des Mystizismus auseinandergesetzt. (SW,V,426 ff.) Hinter diesem Vorwurf verbirgt sich der andere, es handle sich um Religion. Die Religion sei aber gerade nicht Wissenschaft und von der Wissenschaft längst als abstrus erwiesen!

- 474) Er vollzieht sich also auch nicht in mehreren Setzungen wie die endliche Freiheit, die nie ist, was sie sein möchte, sondern sich ständig als solche in voneinander differenten Akten durchhalten muß. Das Absolute ist nicht in der Zeit, sondern ein unzeitlicher Akt.

Auf das "Nichts" in der endlichen Freiheit, das sie nie sein läßt, sondern ständig zwingt, sich neu zu realisieren und ihr dadurch die grundlegende Differenz zu Gott zur Erfahrung bringt, hat besonders eindringlich und eindrucksvoll J.P. Sartre hingewiesen. Es handelt sich hier um eine Neufassung der alten sententia, daß der Mensch den locus medius zwischen dem Nichts und Gott innehat. "Und wenn der Mensch ein vorontologisches Verständnis vom Sein Gottes besitzt, so sind es weder die großen Schauspiele der Natur, noch die Macht der Gesellschaft, die es ihm verschafft haben: sondern Gott, der Wert und das oberste Ziel der Transzendenz, stellt die ständige Grenze dar, von der her der Mensch sich verkünden läßt, was er ist, Mensch sein heißt, darauf abzielen, Gott zu werden: oder, wenn man lieber will, der Mensch ist im Grunde genommen Begierde, Gott zu sein": "Das Sein und das Nichts", Hamburg 1962, 712. Diese Begierde kann allerdings nach Sartre nicht erfüllt werden.

- 575) In allen entsprechenden Entwürfen ist nicht das Ab-

Alle Thesen von einem werdenden Gott sind deshalb unhaltbar und indizieren, daß das Absolute in ihnen gar nicht intelligierte ist. Nebenbei: Woher nimmt denn die Entwicklung die Energie, teleologisch kausal oder final so zu funktionieren, daß am Ende ein "Absolutum" aus ihr wird? Beziehungsweise - wenn man sich auf die Faktizität eines angeblichen Gesetzes berufen wolle - : Wie wollte man dieses Gesetz bewahrheiten? Es zeigt sich, daß alle Theorien dieser Art den von Fichte gerügten Widerspruch zwischen "Sagen und Tun" inkurrieren ⁵⁷⁶). Ihre Behauptung ist absolut (das Tun), der Inhalt der Behauptung (das Sagen) leugnet das, was sie selbst schon ist (bzw. was sie sind); von dem mit ihrem Behaupten vorausgesetzten Anspruch der Wahrheit und deren vorausgesetzter Absolutheit gar nicht zu sprechen.

Wenn man den Sinnbegriff auf die sich selbstbegründende, sich rechtfertigende und erfüllende absolute Einheit Gottes anwenden will, so müßte man sagen, Gott sei die Sinnfülle. Allerdings taucht der Sinnbegriff ursprünglich erst im Bewußtsein, d.h. also der Erscheinung Gottes auf und findet seine Anwendung dort, wo eine Differenz zwischen dem absoluten Wert (bzw. Wert überhaupt) und der faktischen Realität erscheint. Dann reguliert "Sinn" als Begriff, der die Beziehung zwischen dem Wert und der faktischen Realität (insofern sie Wille und als konform oder widerständig auf ihn bezogene Außenwelt ist) und umgekehrt erfaßt, den wechselseitigen Bezug ⁵⁷⁷).

solute als Absolutes, Gott als Gott gedacht, sondern das endliche Wesen absolut projiziert.

576) Vgl. WL 140 f; 191: "propositio facto contraria".

577) Eine minutiöse Analyse der apriorischen Momente des Sinnbegriffes nimmt R. Lauth vor im ersten Teil seines Buches "Die Frage nach dem Sinn des Daseins" München 1949, 13-158.

Je nach der Fülle der Wertrealisierung im Faktischen ist eine Realität als sinnerfüllt, mehr oder weniger sinnhaft, sinnlos bzw. sinnwidrig zu bezeichnen.

Die Sinnfülle als absolute Sinnfülle drückt die totale Realisierung des absoluten Wertes (des Idealen) in der Realität aus. Das Ideale ist real und das Reale ist ideal.

Wenn man die sittliche Liebe als den absoluten Wert versteht, so wäre die vollkommene Verwirklichung dieses Wertes (in allen Vernunftwesen und eine den sittlichen Intentionen konforme Außenwelt) die Realität der Sinnfülle. Alles Ideale soll real, alles Reale ideal, Wert-Wirklichkeit sein.

Bei der Anwendung dieses Beziehungsbegriffes auf Gott selbst ist zu sagen, daß es in Gott keinerlei Differenz zwischen Soll und Sein, Wert und faktischer Realität gibt. Er ist der, der er sein soll. Er soll sein, der er ist. Er ist die Einheit von Ideal-Realem. Insofern muß gesagt werden, daß Gott die absolute Sinnfülle ist 578).

Faßt man die Charaktere des Absoluten zusammen, so ist zu sagen: Das Absolute als Wille ist zunächst Begründung seiner selbst. Diese Begründung ist zugleich wert-

578) In einer Realität, in der nicht die Fülle der Liebe verwirklicht wird, in der also das Böse real ist, ist Gott zugleich der einzige Garant der Möglichkeit, auch für diese Realität die Sinnerfüllung zu gewährleisten. Insofern ist er die mit Sinn erfüllende Sinnfülle.

haft legitimierte, inhaltlich gerechtfertigte Begründung. Selbstrechtfertigung! Das Absolute (oder Gott) ist sittliche Materialität oder Liebe. Als solche ist sie sich selbst licht. In dem mit seiner Materialität einigen Willen ist keine Differenz. Gott ist sinnvoll.

D R I T T E R T E I L

Das Absolute nach der Position der Wissenschaftslehre
in seinem Bezug zu theologischen Einzelthemen

G: Gott und die prinzipielle Offenbarung Gottes

Mit dem reduktiven Gang der Wissenschaftslehre bis zur Erreichung der absoluten Voraussetzung im Grundsatz der Wahrheit ist der erste Teil der Wissenschaftslehre beendet. Eigentlich ist damit auch die in dieser Arbeit zu behandelnde Thematik erschöpft.

Da aber die Einheit der Wissenschaftslehre und ihr immanenter Duktus über die Analyse des reinen Gehalts weiterführt zur Begründung des Wissens vom reinen Gehalt, so daß auch hier die transzendente Einheit von Gehalt und Form gewahrt bleibt, soll in einem weiteren Hauptpunkt noch in systematischer Behandlung ⁵⁷⁹⁾ die Begründung für die Gewißheit des Wissens (vom Absoluten) gegeben werden.

Zunächst sei noch einmal der Grundsatz, in dem das "absolute Sein" artikuliert ist, formuliert.

"Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum unmittelbaren lebendigen Seins, das nie aus sich heraus kann" ⁵⁸⁰⁾.

579) Ich beziehe mich dabei nur gelegentlich auf die Form der Darstellung in den Vorträgen des zweiten Teils der WL und ziehe zu diesem Zusammenhang noch die "Anweisung zum seligen Leben" aus dem Jahre 1806 heran. Diese Schrift wird im folgenden zitiert mit der Abkürzung AL.

580) WL 160; vgl. dazu auch AL: SW,V,404. Übrigens vermutet Coreth in dieser (und entsprechenden) Formulierung(en) einen Grund, auf Pantheismus zu schließen (In: Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes, Zeitschrift für Katholische Theologie, 79. Bd.(1957), 282). Coreth supponiert aber einen faktischen Seinsbegriff, nicht den intelligiblen Begriff Fichtes. Außerdem ignoriert er den philosophischen Grund, der es erzwingt, das Absolute allein als Sein anzusetzen. Ein zweites Sein neben dem Absoluten depotenziert

Die auf die reduktive Argumentation, die in diesem Grundsatz des "absoluten Seins" ihre absolute Voraussetzung ermittelt hat, folgende deduktive Argumentation hat die in der Reduktion als nicht absolut ausgeschiedenen Glieder wieder aufzunehmen und mit dem genetischen Absoluten zu vermitteln. Denn so lautete ja die ursprüngliche Aufgabe in der Bestimmung des Begriffs der Philosophie: die Vielheit auf Einheit zurückzuführen und die Einheit als Prinzip der Vielheit zu verstehen; einen wechselseitigen Einsichtszusammenhang zu konstituieren⁵⁸¹⁾. Hier liegt der Grund für das transzendente Erfordernis, nicht beim reduktiven Gang bis zur Ermittlung des Absoluten stehen zu bleiben, sondern eine deduktive Argumentation anzuschließen, in der die absolute Genesis mit der Faktizität des Bewußtseins zu synthetisieren ist.

Dieses Bewußtsein in seiner Faktizität (und auf der höchsten Stufe: das Faktum der Einsicht in das Absolute) muß mit der absoluten Genesis in einen Einsichtszusammenhang gebracht werden.

das Absolute als relationales, relatives Sein. In Relation steht das Absolute aber erst in seiner Offenbarung im Wissen, nicht an und in sich! Der Gedanke der christlichen Schöpfungslehre von der "creatio ex nihilo" trägt übrigens der Absolutheit Gottes vorzüglich Rechnung. Er will nämlich im richtigen Verständnis Gott als den einzigen Grund des Seins der Schöpfung charakterisieren. Er ist also nicht so zu interpretieren, als wenn aus der Herkunft aus (einem materialen?!) Nichts das Gewicht der Aussage läge. Es scheint deshalb besser - was ein philosophisch völlig adäquater Gedanke ist -, von der Schöpfung als der Offenbarung Gottes zu sprechen. In diesem Begriff erscheint auch die durch den Ursprung aus Gott gesetzte (und zwar unaufhebbar gesetzte) Beziehung der Schöpfung zu Gott.

Wenn man beachtet, daß das Zentrum dieser Offenbarung das Vernunftwesen (der Mensch als Gottes Ebenbild!) ist; wenn man außerdem beachtet, daß sich das Vernunftwesen nur als Behauptung (der Wahrheit) vollziehen kann, so ist der wesentliche Bezug der Vernunft zu Gott offenbar. Damit ist zugleich das Deismus in der Wurzel als falsch erwiesen!

Der erste Schritt, den Fichte unternimmt, ist eine Folgerung aus dem absoluten Grundsatz selbst. Wenn das Sein eine in sich geschlossene absolute Einheit ist, außer dem Nichts sein kann ⁵⁸²⁾, so ist es das Sein selbst, das sich erzeugt. Wird das Sein konstruiert, so konstruiert es sich selbst. Durch diese Folgerung ist wiederum eine bedeutende Einsicht ermittelt. Die Einsicht in das Absolute muß als Ein-Sicht des Absoluten mit dessen Licht zusammenfallen. Wie Reinhold es sehr treffend in der Darstellung Descartes' gesagt hatte:

"Der reine Gedanke von Gott im Menschen ist dem Descartes zugleich Gedanke aus Gott selber" ⁵⁸³⁾.

Der Grund der Konstruktion muß im Sein selber liegen ⁵⁸⁴⁾. Aber hier liegt eine problematische Bedingung vor. Denn die Behauptung, daß eine Einsicht in das Absolute erzeugt wird, kann sich nur auf das Faktum der Erzeugung dieser Einsicht berufen. Die Einsicht, daß die Einsicht in das Absolute am Lichte des Absoluten teilhaben müsse, ist zwar genetisch, sie beruht aber auf der faktischen Bedingung des Vollzugs der Einsicht in das Absolute.

Die ganze philosophische Bemühung ging davon aus, daß die Freiheit eine Aufgabe, die Erkenntnis der Wahrheit zu vollziehen, in Angriff nahm. Diese Aufgabe und ihre Verwirklichung hätten auch unterbleiben können.

Hier liegt eine absolute Grenze der Einsicht. Sie besteht darin, daß zwar das "Daß" der Einsicht in das Absolute genetisch eingesehen werden kann, nicht aber das

582) Wäre etwas außer ihm, so wäre es gar nicht das Absolute. Es wäre in Relation zu diesem anderen, wie dieses zu jenem. Die Absolutheit wäre also aufgehoben.

583) "Beyträge", I 16.

584) Vgl. AL, SW, V, 449 f.; 480.

"Wie" 585). Darin besteht der wesentliche Unterschied zwischen der genetischen Genesis des Absoluten - wie man differenzierend formulieren könnte - zur bloß faktischen Genesis des Bewußtseins in seiner Einsicht in das Absolute. Hier liegt eine unüberschreitbare Grenze, ein "hiatus irrationalis" 586).

Nun ist aber diese genetische Einsicht in das "Daß" der Konstruktion des Seins von einer Bedingung abhängig, die als solche noch gar nicht gerechtfertigt ist. Die Bedingung ist die Wahrheit der äußeren Existenz des Seins in der Einsicht von ihm.

"Durch die Voraussetzung jener idealen Sichconstruction, ohne allen Grund, also durch diese von uns selber, der W. = L, zu vollziehende Projektion, war bedingt die absolut sich uns aufdringende Einsicht, daß die ideale Sichconstruction im absoluten Wesen selber begründet sein müsse; und so ist denn das Princip an seinem Bedingten gefunden, und die dadurch erzeugte neue und höhere Einsicht läßt sich in folgendem Satze fassen: Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß usw., so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden" 587).

585) WL 163.

586) Vgl. AL (SW,V,480): "Nachdem, ausser Gottes innerem und in sich verborgenen Seyn, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdies da ist, was wir bloss factisch erfassen können ..." Eine faktische Einsicht ist eine prinzipiell nicht ableitbare Einsicht. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch L. Siep, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg - München 1970, 95 f. Siep stellt übrigens ausführlich dar, daß die Einwände Hegels gegen die Wissenschaftslehre Fichtes durch die Konzeption der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804 gegenstandslos werden. Vgl. ebd. 87 ff.

587) WL 166.

Es geht also darum, wie das Sein in sich, Gott in sich und die Einsicht von ihm als höchster Punkt des Bewußtseins zu vermitteln sind. Fichte nennt die Einsicht, da sie ja selbst am sich konstruierenden Sein teilhat, die "Offenbarung und Äusserung Gottes" ⁵⁸⁸). Er weist noch einmal darauf hin, daß die Einsicht als Offenbarung Gottes damit im Wesen Gottes begründet ist. Hierin liegt wiederum ein bedeutender Unterschied der Transzendentalphilosophie zu anderen Philosophemen, in denen neben dem Substanten eine reine Zufälligkeit hingenommen wird. Die Schöpfung, um es einmal so zu formulieren, wird als außerhalb Gottes existierend gedacht, ohne daß der Zusammenhang und die Art dieses Zusammenhangs näher charakterisiert wären. Das gilt nebenbei auch für die Theologie und für Darstellungen der Schöpfungslehre in ihr. Die Schöpfung muß aber trotz ihrer Kontingenz in ihrem Bezug ⁵⁸⁹) zu Gott ermittelt werden, denn sonst ergäbe sich als Folgerung ein zweites Sein neben dem Sein Gottes. Die Absolutheit Gottes wäre dann ebenso gefährdet, wie der Charakter der Schöpfung, der darin besteht, daß sie eben nicht in der Weise Gottes absolut ist. Außerdem kommt man auf diesem Wege zu einer für eine christliche Theologie geradezu grotesken Folgerung, zu der Annahme

588) WL 172; vgl. auch AL, SW, V, 449 f.; 480: 508.

589) Vgl. zu dieser Frage L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1975, 40 f.: "Der Gedanke der 'creatio ex nihilo' hat es deshalb bezeichnenderweise auch nicht vermocht, den in der Neuzeit aufkommenden Deismus zu verhindern oder zu widerlegen, weil er eines nicht hergibt, nämlich das Einbezogensein der aus Nichts geschaffenen Welt in Gott, ihre seinsmäßige Verbindung mit Gott".

nämlich, der Mensch könne auch außerhalb Gottes seine (natürlich ihm entsprechende) Vollendung finden 590).

Wenn man von dem Punkt der Argumentation, in dem es um den Zusammenhang von Gott und Schöpfung als der Offenbarung Gottes geht, noch einen Seitenblick auf theologische Probleme wirft, dann wäre zu vermerken, daß es keineswegs das entscheidende Problem oder Mysterium ist, wie Gott die Materie erschafft bzw. erschaffen kann.

Die Theologie läßt sich in derartigen Gedanken, die man sehr wohl noch heute hören kann, leider viel zu sehr

590) Man könnte für diese These die Formel finden: "Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem". Vgl. dazu Henri de Lubac, Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971, 189 ff. Cajetan und Dionysius Cartusianus konzipieren eine derartige Auffassung, der auch Suarez beitrifft. Vgl. ebd. 192 ff. Wenn aber das "naturale desiderium in naturalem finem tendit", dann ist das Geistwesen als geschlossene Monade sozusagen autark. Der Gedanke des absoluten Seins bzw. das absolute Sein Gottes ist ipso facto relativiert! Es kann dann nicht zu Gott finden und braucht es nicht einmal. Im Gegensatz zu einem solchen Ansatz lehrt die Transzendentalphilosophie die wesenhafte Ausgerichtetheit (besser: Sich-Ausrichtung) auf Gott. Die entsprechenden Folgerungen aus dem genannten falschen Ansatz haben jene genannten Theologen zwar nicht gezogen, sie liegen aber in der Immanenz dieses Ansatzes. Das Denken in "zwei Stockwerken" (Natur und Gnade) ist die Folge. Die Angewiesenheit der Natur auf die Gnade und die Zuordnung der Gnade zur Natur kann jedenfalls nicht mehr einsichtig gemacht werden. Übrigens hat Fichte die durch ein "und" verbundenen Zusammenstellungen einmal vorzüglich kritisiert, wenn er bemerkt: "Wollen wir denn das Wahre an sich in zwei Theile trennen, und diese Theile durch das leere Flickwort und, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine bisherige Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist (es ist eben die Synthesis post factum:) durch dieses und bloß alligiren?" WL 71.

durch einen Objektivismus bestimmen, der das zentrale Problem verdunkelt. Denn die viel entscheidendere Frage, der eigentlich der Titel Mysterium im strikten Sinne zukommt, ist jene, wie es neben dem Absoluten, neben Gott also, noch zu seiner Offenbarung kommt. Oder, da die Freiheit das Prinzip der Erscheinung Gottes ist, die entscheidende Frage ist die, wie eine Erschaffung der Freiheit zu denken ist.

Das Unbegreifliche, und zwar wesenhaft Unbegreifliche dieses Vorgangs wird einsehbar, wenn man einmal einige Denkmodelle, mit denen man diesen Übergang zu erfassen suchen könnte, heranzführt.

Man könnte zunächst die Frage des Zusammenhangs von Gott und Freiheit so zu lösen versuchen, wie es Spinoza in seiner Philosophie versucht. Nach Spinozas Grundsatz sind alle Attribute (als Folgemomente) in der einen Substanz (Deus) beschlossen. Hier wird also das verstandeslogische Modell von Grund und Folge als Erklärungsprinzip verwandt. Da es sich hier um eine durch das rein logische System der Notwendigkeit bestimmte und entsprechend aufgefaßte Wirklichkeit handelt, ist nach diesem System alles determiniert. In einem solchen System und einer entsprechend konzipierten Wirklichkeit kann es weder ein Absolutum (im Sinne der Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung) geben noch eine Freiheit. Denn Freiheit heißt gerade Selbstbestimmung. Freiheit als Notwendigkeit zu verstehen, hebt den Charakter der Freiheit aber auf! Außerdem ist die Folge aber im Grund - und zwar in einer einzigen Setzung - impliziert, wie die drei Winkel im Begriff des Dreiecks wesensnotwendig impliziert sind. Die Freiheit ist aber gerade Selbstsetzung, sie ist Prinzip ihrer selbst. Sie kann also durch den Denkansatz nach dem Modell der Grund-Folge-Implikation reflexiv nicht erfaßt und berücksichtigt werden.

Man könnte weiterhin den Versuch machen, die Schöpfung (und in ihr als Prinzip die Freiheit) nach dem Kausalitätsprinzip zu verstehen. Aber die Wirkung ist zwar von der Ursache als ihrem Prinzip different, es sind tatsächlich zwei Setzungen, aber Ursache und Wirkung sind in einem Wollen! Wenn ich mich zu etwas im Willen entschließe, ist die Wirkung zwar von der Ursache different, aber sie ist Wirkung meines Wollens ⁵⁹¹⁾. Die Wirkung ergibt außerdem zwar immer ein Produkt, aber dieses Produkt kann nie als seinerseits freier Wille, als Prinzip einer Selbstbestimmung angesehen werden.

Auch mit diesem Prinzip ist die Existenz der Freiheit also nicht begreifbar.

591) Kausalität ist ursprünglich Kausalität des Willens. Nur im Wollen ist der Übergang von einer Setzung zu einer zweiten Setzung eingesehen, weil die Hel-
ligkeit des Sehens die Spontaneität begleitet. Der Wille ist wesentlich rationaler Wille, sich selbst bewußtes oder wissendes Wollen. Ein blinder Wille ist eine contradictio in adiecto.

Eine Naturkausalität ist nicht denkbar. Die Vorgänge in der Natur können nur als post hoc, nicht als propter hoc verstanden werden. Wenn es eine intellektuelle objektive Anschauung gäbe, müßte der Wille mit dem Objekt identisch werden. Das aber ist unmöglich. Naturgesetze sind deshalb nur Regeln, die durch Induktion gewonnen werden müssen. Sie können deshalb wesentlich nicht a priori konstruiert werden, wie Schelling es in seiner Naturphilosophie durchführen wollte. Die Gesetze sind also Quasi-Gesetze. Ein verändertes Verhalten des Objektes, das gar nicht ausgeschlossen werden kann und darf, hebt sie auf.

Die bei vielen Theologen von dieser Grundannahme abgeleitete Auffassung von der determinierten Wirklichkeit und die in dieser Annahme begründete Ablehnung des Wunders als Durchbrechung einer Naturbestimmtheit ist unhaltbar.

Auch das die Denkgesetze bestimmende Grund-Folge Prinzip ist nicht anwendbar. Denn in der Außenwelt gibt es keine Notwendigkeit, sondern nur Fakten;

Schließlich gibt es noch einen Versuch; es ist die Konzeption, die den Systemen Hegels und Schellings zugrundeliegt. Hier wird versucht, den Zusammenhang von absolutem und Welt durch ein Wechselverhältnis des Grund-Folge-Prinzips zu erklären. Gott setzt ebenso eine Schöpfung, wie die Schöpfung ihrerseits Gott setzt. Gott ist ebenso notwendig wie die Welt; die Welt ebenso notwendig wie Gott. Auch hier liegt im Ansatz das verstandeslogische Prinzip vor, das allerdings transzendiert wird durch die zusätzliche Bestimmung, daß die Folge ihrerseits auch Grund sein soll. Dem Ansatz nach liegt aber das Erkenntnisideal des Verstandes vor, nach dem die ganze Wirklichkeit als gesetzmäßig notwendig entfaltet werden soll. Auch in diesen Systemen kann die Selbstbegründung bzw. Selbstrechtfertigung Gottes und das freie Kausieren im Willen nicht adäquat erklärt werden.

Das heißt aber: die Schöpfung ist wesentlich und prinzipiell unbegreiflich. Sie ist weder deduktiv ableitbar, als Folge aus einer Grundsetzung einsehbar, noch nach dem Verhältnis der Apposition von zwei Setzungen als Wirkung aus einer Ursache im Willen erklärbar ⁵⁹²⁾.

Ereignisse und Abläufe, für die prinzipiell keine Begründung angegeben werden kann.

- 592) Hier liegt der Vernunftgrund für die Wahrheit, daß an die Schöpfung geglaubt werden muß. Einsehbar ist dieser Glaube nicht! Allerdings kann man einsehen, - und das ist erheblich und muß wissenschaftlich gerade erwiesen werden - daß hier eine prinzipielle Grenze der Einsicht liegt. Vgl. dazu I. Schüssler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt a.Main 1972, 101: "Ihre (der Wissenschaftslehre) Ableitung (kann) bloß in der Ableitung des Bewußtseins als eines Unableitbaren bestehen". Hier liegt das Mysterium der Freiheit, das in der Tat diesen Titel verdient. Es wird zugleich erkennbar, warum die Freiheit wesensmäßig nicht eingeschränkt werden kann. Die Freiheit kann verführt werden, man

Von den gegen die einzelnen Konzeptionen vorgetragenen Einwendungen her wird auch begreifbar, warum die Schöpfung unbegreiflich sein muß. Sie muß unbegreiflich sein, weil die Freiheit wesensmäßig nicht erklärt werden kann. Freiheit heißt ja Selbstbegründung. Könnte ein außerhalb ihrer liegender Grund der Freiheit angegeben werden, wäre die Freiheit aufgehoben.

Auf diesen Zusammenhang der freien Selbstbegründung im Begreifen weist Fichte in der Deduktion der Wissenschaftslehre vor allem hin. Dieser Akt des Begreifens trägt seinen Grund in sich. Im Gegensatz zum unzeitlichen Akt des absoluten Seins, dessen Charakter Kategorizität, absolute Selbstrechtfertigung ist, ist der Akt der idealen Konstruktion nicht kategorisch, sondern hypothetisch. Er ist nicht gerechtfertigt. Hypothesis ist der Charakter des Begreifens oder Urteilens. Es sucht die Wahrheit seiner selbst, beansprucht sie auch, ohne in der Selbstbehauptung auch als Wahrheit bereits gerechtfertigt zu sein.

Dieser Sachverhalt gilt auch für die höchste Behauptung, die Behauptung der Wahrheit der Einsicht in das Absolute. Soll die Einsicht in das Absolute reale Einsicht sein, so muß sie mit dem Absoluten, seinem Lichtakt, identisch sein. Wie läßt sich aber die hypothetische Voraussetzung legitimieren?

Das Bewußtsein muß die Wahrheit in zweifacher Hinsicht im Bewußtsein ansetzen, als in sich geschlossene abso-

kann ihr die Bedingungen der Selbstbestimmung entziehen (in der Manipulation mit Psychopharmaka bis zur Vernichtung der physischen Existenz), man kann sie aber nicht von außen bestimmen, wenn sie nicht selbst sich (dazu) bestimmt. Darin liegt das Risiko, das alle Totalitarismen in der Freiheit zu fürchten haben. Sie ist unberechenbar!

lute Einheit und als im Bewußtsein auftretendes kategorisch forderndes Soll. Dieses kategorische Soll bezieht sich im Bewußtsein auf die Hypothesis, das problematische Soll, und fordert von ihm die unbedingte Annahme seiner selbst.

Andererseits ist das Bewußtsein - wie bereits bemerkt - als Behaupten wesensnotwendig Behauptung der Wahrheit. Die Apodiktizität dieser Einsicht, die als solche, nicht-genetische Einsicht unzureichend ist, wird durch den Bezug des kategorisch sich selbst begründenden und rechtfertigenden Soll auf das Bewußtsein mittelbar genetisch.

"Ein Soll ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis. Ist leicht eingesehen, sagen Sie; soll das und das sein: ist es denn, oder ist es nicht? Darüber sagt ihr Soll Nichts. Was daher sagt es? Es sieht ein Princip: es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Principis gelten zu lassen, also nur genetisches Sein oder Genesis des Seins gelten zu lassen. Es ist so absolutes Postulat der Genesis" 593).

Das Soll der bloßen Behauptung der Wahrheit will, muß und soll die Wahrheit der Behauptung beanspruchen. Ja es will die Wahrheit immer als objektive, nicht erst durch das Behaupten konstituierte Wahrheit beanspruchen. Jede Behauptung will eine überindividuelle und überzeitliche Geltung. Es soll zu jeder Zeit und von allen Subjekten so geurteilt und als wahr anerkannt werden.

"Nun ist sichtbar, daß in unserem problematischen Soll eine Genesis des Seins gefordert wird, welche, als des Seins, das bloße problematische Soll nicht herbeiführen zu können, sich bescheidet, sondern sie erwartet von einem Princip ausser sich: die Forderung jedoch, als selbst Genesis (ideale, wie wir sie genannt haben ...) liegt im Soll und das Soll ist sie" 594).

593) WL 212 f.

594) WL 213.

Gäbe es keine absolut sich rechtfertigende Wahrheit, die als Wahrheit im Bewußtsein erscheint, bliebe es also bei der bloßen Behauptung der Wahrheit ohne inneres Kriterium der Evidenz, ob die Behauptung der Wahrheit entspräche, stünde Behauptung gegen Behauptung. Und das gilt nicht nur für die theoretische Behauptung: es gilt ebenso für die Wertbehauptung wie für die Sinnsetzung. Keine Behauptung hätte vor der anderen einen inneren Vorzug. Alle Behauptungen wären gleicherweise gültig.

Aber nicht einmal diese Behauptung wäre als solche möglich. Denn sie setzt ja, weil sie wahr sein soll, einen Vorzug ihrer vor der gegenteiligen Behauptung, daß nicht alle Behauptungen gleicherweise gültig sind, voraus. Gerade dieser Vorzug dürfte nicht gelten. Die Behauptung, daß alle Behauptungen gleicherweise gültig sind, müßte also gleicherweise wahr sein. Aber auch mit der umgreifenden Wahrheit dieser Behauptung müßte deren Vorrang vor dem Gegenteil behauptet werden, was nicht geschehen darf; und so in infinitum fort! Man sieht, ohne die Annahme und Anerkennung der Wahrheit der Geltung der Behauptung, die in einem inneren, außerhalb der bloßen Beanspruchung der Wahrheit liegenden Kriterium zu suchen ist und gefunden werden kann, hebt die Behauptung sich als solche selbst auf. Es kann ferner auch nicht begründet und einsichtig gemacht werden, wieso die Struktur des Soll als unaufhebbarer Charakter der Behauptung wesensnotwendiges Konstitutivum der Behauptung ist.

Unter der Voraussetzung der absolut geltenden und kategorisch fordernden Wahrheit ist dieser Charakter der bloßen Erscheinung aber sehr wohl zu begreifen. Die Wesensnotwendigkeit der bloßen Beanspruchung der Wahrheit ist das logisch-formale Substrat, dessen die Erscheinung bedarf, damit in ihr das absolute materiale Soll im Bezug

zu diesem Substrat auftreten kann. Die Wesensnotwendigkeit ist bloß die äußere Entsprechung des bloßen Wollens zu der material sich selbst begründenden und rechtfertigenden absoluten Wahrheit. Weil die Wahrheit unaufhebbar und kategorisch fordert, ist der formale Wille, der nur als Bezug zu einem absoluten Willen zu denken ist, genötigt, seinerseits absolut zu wollen ⁵⁹⁵⁾.

Die Erscheinung der Wahrheit ist also nur zu verstehen als Synthese von genetischer Einsicht und apodiktischen Momenten. In dieser Synthese ist das Bewußtsein zugleich ein bestimmtes Zueinander von Freiheit und Notwendigkeit.

Wäre das Bewußtsein absolute Freiheit, wäre es das Absolute selbst. Es könnte dann keine Wertforderung an es ergehen, es könnte ebensowenig eine Denknötwendigkeit für es auftreten. Denn sowohl die Wertforderung wie die Denknötwendigkeit sind nur als Einschränkungen an einem Willen bzw. als Bestimmtheiten eines Willens denkbar, der durch diese zwei Instanzen als nicht absolut charakterisiert ist.

Gäbe es eine Realität, die ausschließlich durch den Charakter der Notwendigkeit bestimmt wäre, könnte keine Freiheit gedacht werden. Auch das Absolute als Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung wäre undenkbar. In

595) Darin liegt der Grund, daß der Wille, ob im Guten oder im Bösen, immer verzehrend darauf ausgeht, alle Realität im Sinne seiner jeweiligen Maxime zu gestalten. Auch derjenige, der einen Mittelweg als die via aurea ansieht, muß notwendig seine Maxime als allein richtige und wertvolle behaupten und durchzusetzen suchen. Tut er das nicht, will er nicht mehr, er wünscht nur noch etwas. Das Wort des Evangeliums vom guten bzw. bösen Baum und seinen jeweiligen Früchten (Mt. 7, 17 f.) hat in dieser notwendigen Willensbehauptung bzw. -durchsetzung seinen philosophisch einsehbaren Grund.

ihr könnte sich entsprechend Gott auch prinzipiell nicht als Gott offenbaren. Und schließlich: Das Denken könnte nicht als Denken gedacht werden. Denn alle Reflexion setzt die Freiheit des reflektierenden Aktes voraus, sonst handelte es sich um einen objektiven Vorgang. An dieser Stelle des gedanklichen Zusammenhangs wird noch einmal die immense Bedeutung der Freiheit sichtbar. Nur der Erscheinung als freier Stellungnahme kann Gott als Gott erscheinen. Nur dem Charakter des freien Urteilens als Stellungnahme zur absoluten Wahrheit kann sich das Wesen des Absoluten als seinerseits freier und sich rechtfertigender Selbstbegründung offenbaren. Hier sieht man wiederum und besonders deutlich, daß nicht die Offenbarung als objektive Offenbarung - die objektive Welt also - das Zentrum der Erscheinung Gottes darstellt, sondern die Freiheit des vernünftigen Wesens⁵⁹⁶). Ebenso ist die Erkenntnis Gottes nicht als

596) Das ist der authentische Sinn der biblischen Aussage, daß der Mensch Abbild Gottes sei. In diesem Abbild, der sittlichen Freiheit nämlich, zu der Gott aufruft, erscheint Gott, wie er in sich ist. Der Gedanke der Herrschaft ist ebenso darin begründet. In der Realisierung des Guten soll der Repräsentant Gottes den Herrschaftsanspruch Gottes über seine Schöpfung realisieren. Daß die Anthropologie das Zentrum der Schöpfungslehre ausmacht, hat sich in der neueren Theologie durchgesetzt. Die in der Konzeption und Durchführung dieses Ansatzes sich äußernde Gefahr liegt aber darin, daß in dieser Anthropologie die wesenhafte Eröffnung des "Menschen" auf Gott nicht entschieden und durchgängig zur Geltung kommt. Wenn der Mensch im Sinne bloßer Subjektivität verstanden wird, ist der Gottbezug nicht mehr als ursprünglich einsehbar. Der Mensch ist aber als vernünftiges Wesen - die Transzendentalphilosophie spricht deshalb nur von der Vernunft oder vom Vernunftwesen - wesentlich Gottbeziehung. Nur in der Berücksichtigung dieses Spezifikums bleibt die Theologie auch in ihrem Charakter als Theologie erhalten. Wenn man ihn ignoriert, tritt die Psychologie, die Soziologie, die Philologie etc. an ihre Stelle

mittelbare, durch die Schöpfungselemente erschlossene, sondern als unmittelbar im sittlichen Vollzug durch die innere Stellungnahme zur absoluten Wahrheit eröffnete, die eigentliche und wesentliche Erkenntnis⁵⁹⁷⁾.

Daß "Erkenntnis" in diesem Zusammenhang nicht im rationalistischen Sinn als bloß theoretisches Wissen, sondern als das durch die Liebe begründete, die Disjunktion von theoretischem und werthaftem Wissen übergreifende Erkenntnis anzusehen ist, sei nur beiläufig angemerkt. Daß dieses Erkenntnisideal im Prinzip mit jenem anderen koinzidiert, das man in der wissenschaftlichen Exegese als "hebräischen" Erkenntnisbegriff bezeichnet, ist offenbar.

und sie selbst liefert sich in ihrer Eigenart diesen profanen Wissenschaften, deren immanenter Wert und deren hilfreiche Funktion für die Theologie nicht verkannt werden soll, aus.

- 597) Auf diesen Zusammenhang der unmittelbaren Erkenntnis Gottes im Erkennen des Menschen weist auch das augustinische Motto: *Noverim Te - noverim me* - hin. Durch diesen für alles endliche Sein wesentlichen und unaufhebbaren Bezug ist der in der Aufklärung so häufig vertretene "Deismus" widerlegt. Das endliche Sein kann ohne den (aktuellen!) Bezug zu seinem Grund nicht existieren. Dieser Gedanke würde noch viel lebendiger und in seinen Folgen gewichtig erfaßt, wenn man sich daran gewöhnte, die Schöpfung nicht als zeitliches Geschehen in der Vergangenheit, sondern als jeweilig sich neu ereignenden Akt, eben als Schöpfung (nicht als Geschaffensein) zu verstehen. Die Dogmatik hat die Schöpfung nur unter zeitlich verschiedenem Gesichtspunkt als *creatio* und *creatio continua* oder *conservatio* betrachtet und so mit Recht die ständige und unaufhebbare Bezogenheit der Schöpfung auf ihren Ursprung hervorgehoben. Zu diesem Zusammenhang findet sich eine großartige Einsicht in der "meditatio tertia" der cartesischen Meditationen: "*Perspicuum enim est, attendenti ad temporis naturam eadem plane vi, et actione opus esse ad rem quamlibet sungulis momentis quibus*

Von der prinzipiellen Einsicht in die alles wissenschaftliche Erkennen grundlegend ermöglichende Bedeutung des sittlich Guten muß sogar die eigentliche Hierarchie des Erkennens bestimmt werden. Demnach ist die Erkenntnis der Liebe die wahrhaft wissenschaftliche 598), der gegenüber die sogenannte "rationalistische" Begriffsbestimmung der Erkenntnis (Erkenntnis als Apodiktizität) die abgeleitete Erkenntnis ist. Die sittliche

durat, conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret, adeo ut conservationem sola ratione a creatione differe sit unum ex iis quae luminaria naturali manifesta sunt". Oeuvres (Hrsgb. v. Adam-Tannery), Paris 1897-1910, VII, 49.

Die Diskontinuität der Zeit, die distentio - wie Augustinus sagen würde - , erzwingt die ständige und aktuelle Schöpfung durch Gott. Wenn nicht einmal der Mensch bewirken kann, daß er im nächsten Zeitpunkt existiert, dann wird es die vernunftlose Sache noch viel weniger vermögen. Leider hat man sich so sehr allgemein an den Gedanken einer subsistenten Natur gewöhnt, daß er wohl nicht auszutilgen ist. Daß diese Hypostasierung aus weltanschaulicher Motivierung und in der Ablehnung des lebendigen Gottes geschah, ist demjenigen, der sehen will, offenbar.

- 598) Mit der Einbeziehung der Wertphilosophie in das Erkenntnisproblem ist die riesige Gefahr gebannt, daß man - wie es heute so weitgehend geschieht - die Liebe aus der Sphäre der Ratio (Ratio im wesentlichen Sinn verstanden) ausscheidet und dann die Wissenschaft als Prinzip der Liebe entgegensetzt und umgekehrt. Eine Liebe, die nicht rational ist, ist so sinnlos wie eine Wissenschaft, in der die Werte und der absolute Wert keine das Erkennen grundlegenden und normierende Rolle innehaben. Diese Liebe ist sicher keine sittliche Liebe. Der fast erstorbene Sinn für die Gerechtigkeit ist in dieser Beziehung ein entlarvendes Kriterium.

Man hat manchmal den Eindruck, daß Theologen sich in der Entgegensetzung von Ratio und Liebe gefallen. Sicher glauben sie, auf diese Weise sich gegen die lästigen Einwendungen der Wissenschaft immunisiert zu haben.

Erkenntnis ist der wahre Rationalismus. Die Rationalität eines Denkens, das nach dem verstandeslogischen Grund-Folge-Prinzip verfährt, ist in Wahrheit pseudo-rational, oder besser noch: irrational ⁵⁹⁹). Sie kann wesentlich nämlich das nicht erklären, was philosophisch zentral zu erklären ist: das Erkennen selbst. Ihr bleibt die Wirklichkeit bloß objektivistisch, gerade wenn sie sich idealistisch versteht. Das Erkennen selbst wird in seinem Vollzug nicht thematisiert, es kann aber als solches nicht thematisiert werden, weil die Freiheit geleugnet wird.

Ebenso massiv und folgenreich ist andererseits der Ausfall der ethischen Normen für die Wissenschaft. Eine Wissenschaft, die sich nicht mehr an der absoluten Norm der Wahrheit orientiert, wird immer mehr zu einem Apparat der Technik der Macht. Eine Theologie, die sich als politisch versteht, hätte ihr Verdienst, hier offensiv zu werden. Aber dazu wäre erforderlich, Kritik nicht nur negativ zu verstehen. Sie müßte vielmehr in der Wahrheit begründet sein und in der Kritik deren Positivität sichtbar werden lassen.

- 599) In welche Abstrusitäten sich etwa Hegel begibt, dessen System - wie schon angedeutet - sich auf dieses Verstandesgesetz stützt, sei an einem Beispiel aufgewiesen. Hegel behauptet, daß die Aufeinanderfolge der Konzeptionen von Philosophie in der Geschichte identisch ist mit der Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee der Philosophie. Alle Eigenarten und Differenzen der Systeme und ihre geschichtliche Lokalisation muß so (angeblich einsichtig!) ableitbar sein. Das ist der Sinn der Bemerkung Hegels, daß "das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst" sei: G.W.F. Hegel, System der Geschichte der Philosophie, Berliner Einleitung, Leipzig 1944 (PB 166), 35. Ein philosophisches System, das die Freiheit leugnet, muß konsequenterweise die Geschichte, die ursprünglich nur als System von sich zueinander in Beziehung setzenden Freiheitsentscheidungen zu verstehen ist, als begriffslogisch sich entfaltende Momente einer übergreifenden Gesetzmäßigkeit (zu) begreifen (versuchen). Auf die Absurdität

In der frühen Schrift "Glauben und Wissen", die zu den skandalösen Äußerungen Hegels zu rechnen ist, versucht Hegel Kant, Fichte und Jacobi als Philosophen der Subjektivität(!) aus dem Prinzip der Absolutheit der Endlichkeit zu "erklären". In der Einleitung zu dieser Schrift heißt es:

ten, die sich für ein philosophisches System aus der Absolutsetzung des logischen Verstandesgesetzes (Grund-Folge-Prinzip) ergeben, hat besonders klar und eindringlich Fr.H. Jacobi im Spinoza-Streit mit Moses Mendelssohn hingewiesen. Im Gespräch mit Lessing bemerkt Jacobi: "Ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus nothwendig macht.. Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgendein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht (Jacobi meint: rein logisch) entwickeln lassen". "Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß" (Jacobi, Werke, IV, 1/2, 70 f.) Lessing zeigt sich in dem Gespräch mit Jacobi als Spinozist, der sich alles "natürlich ausgeben haben wollte" (ebd. 75). Die Veröffentlichung dieses Gespräches mit der Erklärung des Spinozismus Lessings war der Ausgangspunkt für den Streit Jacobis mit Mendelssohn über die Lehre des Spinoza. Diese Auseinandersetzung hat bei den Zeitgenossen große Beachtung gefunden. Daß die philosophischen "Gegebenstände" Freiheit, Gott, das freie Vorstellen im System der rein logischen Metaphysik keinen Platz haben, hat Jacobi klar zum Ausdruck gebracht. "Jeder Weg der rein logischen Demonstration geht in den Fatalismus aus" (ebd. 223, vgl. auch ebd.55: "Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden"). "Dennoch ist Naturvergötterung in Wahrheit ein Ungedanke: wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist der Erste, oder er ist gar nicht". (ebd.XLI). "Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas bloß Vermitteltes vorzustellen". Ebd. IV (2), 158.

"Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus, die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt" 600).

Wenn die Himmelsrichtungen Prinzipien haben, ist die Wissenschaft so ziemlich am Ende. Kann man wohl drei Autoren in einer Verbindung nennen, die in dem Maße den Subjektivismus und die von Hegel als Vorwurf erhobene Glückseligkeitslehre überwunden haben wie gerade die von Hegel kritisierten Philosophen?!

Zum Abschluß der Thematik dieses Punktes möchte ich noch einmal auf die Freiheitsproblematik verweisen.

Die absolute Erscheinung ist als Erscheinung der Wahrheit notwendig dieser Wahrheit in Freiheit eröffneter Wille, ein Wille, der nicht material der Wahrheit geeint ist, sondern sich erst in freier Stellungnahme der Wahrheit gegenüber zu setzen hat.

Das Prinzip der Selbstbegründung kann aber in der logischen Metaphysik nicht zugelassen werden:
"Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahnung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtsein unserer eigenen Causalität, so sehe ich nicht, wie es umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus, sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen". Ebd. 158 f.; vgl. auch IV(1), XXXIII; XVI... "das Bedürfnis: Gott als den ersten Grund aller Wissenschaft zu entdecken" ...; IV(1), 26 f.

600) Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, Hamburg 1962, (PhB 62a), 3.

Die Freiheit ist - wie bemerkt - Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit angesichts der Wahrheit. Eliminiert man aus diesem komplexen Gebilde ein oder mehrere Momente, so hebt man den spezifischen Charakter der Freiheit auf.

Im heutigen geistigen Leben, auch im gesellschaftlichen Leben ist die Freiheit im allgemeinen kein Problem ⁶⁰¹⁾. Daß es in und an der Freiheit Faktoren der Notwendigkeit gibt, wird im allgemeinen noch akzeptiert ⁶⁰²⁾. So ist etwa darauf hinzuweisen, daß die Freiheit gezwungen ist, Stellung zu nehmen, sich zu vollziehen. Selbst der Verzicht auf eine Stellungnahme oder die Ablehnung einer Stellungnahme sind noch Vollzüge und Entscheidungen der Freiheit. Auch kann die Freiheit wesensnotwendig nicht daran vorbei, zum absoluten Wert, zu Gott, Stellung nehmen zu müssen. Ebenso kann die Freiheit wesensmäßig nicht umhin, einen Wert als den absoluten Wert ihrer subjektiven Werthierarchie zu wählen. Aber in allen diesen determinierenden Momenten bleibt ihr Charakter als Selbstbestimmung dadurch erhalten, daß sie durch keinen dieser Faktoren darin bestimmt wird, wie sie sich entscheidet.

601) Es gibt allerdings doch andererseits nicht zu unterschätzende Strömungen (etwa in der Psychologie und in der Verhaltensforschung), die die Freiheit radikal leugnen. Wenn man aus der Statistik vernimmt, daß etwa 60% der Bundesbürger sich astrologisch versichert, wird man auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Sachlage ein wenig skeptischer.

602) Die Philosophie Sartres hat energisch diese determinierenden Faktoren hervorgehoben. Diese Hervorhebung geht allerdings (aus bezeichnenden Gründen) so weit, daß Freiheit mit Notwendigkeit identifiziert wird bzw. daß die Freiheit in Notwendigkeit umschlägt.

Hier liegt das eigentliche Zentrum der freien Selbstbestimmung. Durch diesen Sachverhalt ist die Freiheit reale Selbstbegründung. Es gibt keinen Grund außerhalb ihrer. Nicht einmal Gott kann eine Entscheidung erzwingen, ja er will es nicht bzw. kann es nicht wollen, da die sittliche Selbstbestimmung der Sinn der absoluten Erscheinung ist. Unter diesem Gesichtspunkt - allerdings lediglich unter dieser Hinsicht - ist die Freiheit absolut, d.h. grundlos. Sie soll sich selbst als Grund zum Grund der sittlichen Wertung und Realisation bestimmen.

Das bedeutet gerade, was oft übersehen wird, daß die Werte und der absolute Wert nicht determinieren. Allerdings können die Werte ihrerseits nicht als Sachen oder Fakten angesehen werden. Sie sind ihrerseits Wille, aber Wille, der nicht bestimmt, sondern an-bestimmt. Dieser Wille ist selbst Tendenz gegenüber dem formalen Wollen, aber er läßt dieses formale Wollen, die Freiheit als Wahlfreiheit frei. Gäbe es nicht die relative Unabhängigkeit der Werte, die relative Unabhängigkeit einer objektiven (im Bewußtsein erscheinenden) Werthierarchie mit dem absoluten Wert als deren Spitze, dann könnte es keine Freiheit geben. Denn dann müßten - wie in der Philosophie Sartres - die Werte durch die Freiheit konstituiert werden ⁶⁰³).

Die Freiheit wird damit selbst absolut. Jede Stellungnahme und jede Verwirklichung ist möglich. Da aber die Freiheit die von ihr angestrebte Erfüllung nicht finden kann ⁶⁰⁴), ist jede Stellungnahme und jede Wertsetzung absurd.

603) "Folglich ist meine Freiheit die alleinige Begründung der Werte und nichts, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen und nicht jenen Wert, diesen und nicht jenen Wertmaßstab mir zu eigen zu machen". Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 82.

604) Man vergleiche etwa die bemerkenswerten Ausführungen Sartres über das Streben nach Koinzidenz, über den

Die Freiheit ist so wesentlich von der Erfüllung ihrer Intention, sich zu verwirklichen und eine absolute Sinn-erfüllung zu erreichen, abgeschnitten. Sie findet sich damit vis-à-vis einer grauenhaften Realität, in der sie gezwungen ist, sich als Freiheit zu bestimmen. So kommt es zu der Formulierung Sartres, der Mensch sei verurteilt (condamné), frei zu sein ⁶⁰⁵⁾.

Die Freiheit ist aber wirklich und denkbar nur in der Relation zu Werten, die in einer objektiven Werthierarchie durch den absoluten Wert sich hierarchisieren.

Nur durch diese Objektivität der im Geiste auftretenden Werte, deren Vorzugsstelle sich durch ihre Relation zum absoluten Wert bestimmt, kann die formale Freiheit sich zu realen Werten bestimmen. Und nicht nur das! Die Freiheit erfüllt sich auch durch un in der jeweiligen Wertsetzung. Denn die Werte haben neben ihrer jeweils spezifischen Willensqualität auch eine jeweils spezifische Erfüllungskraft, in der und durch die sich die formale Freiheit erfüllt.

Diese Bestimmungen gelten a fortiori vom absoluten Wert: Er fordert nicht nur absolut (und begründet sich rechtmäßig), sondern er erfüllt auch absolut. Er ist seine eigene Erfüllung und er ist erfüllend!

Man müßte nämlich Sartre fragen, woher der Mensch diesen unlöschbaren Durst nach völliger Identität ⁶⁰⁶⁾ hat und

wesenhaften Mangel des Ich und über den Durst nach dem Ansichsein des Bewußtseins, in: "Das Sein und das Nichts", a.a.O., 138 ff; 701 ff.

605) Ebd. 614; 619; 696.

606) "Mensch sein heißt, darauf abzielen, Gott zu werden; oder wenn man lieber will, der Mensch ist im Grunde genommen Begierde, Gott zu sein". Ebd. 712. In der Terminologie Sartres heißt das: Das Bewußtsein als Für-Sich (Reflexivität) strebt danach, eine geschlossene Identität zu sein: An-und-für-sich zu sein. Ebd. 714.

woher er um diese Identität weiß und nach ihrer Realisierung strebt, da er diese Identität gerade und wesentlich doch nicht ist.

Mit dem Auftreten des absoluten Wertes im Bewußtsein ist notwendig die Beziehung dieses Wertes auf alle ihm nicht entsprechende Realität (im Willen, in anderen Personen, in der Außenwelt) mit Hilfe des Sinnbegriffes gesetzt. Dadurch wird erfaßbar, in welchem Maße diese Realität selbst sinnvoll, sinnhaft oder sinnwidrig ist. Dem Bewußtsein ist so notwendig die Idee der absoluten Erfüllung eröffnet. Entscheidend ist aber die Einsicht, daß die Erscheinung absolute Erscheinung in dem Sinne sein soll, daß sie den absoluten Wert bejaht und in der Bejahung und Realisation des absoluten Wertes sich absolut erfüllt.

Die Realität ist keineswegs an sich sinnlos, sie wird es erst durch die spezifische Entscheidung dem absoluten Wert gegenüber. Aber dieser Wert fordert gerade die absolute Sinnerfüllung in der sittlichen Liebe und - da er sie rechtmäßig fordert - er garantiert diese Sinnerfüllung auch! 607)

607) Die klassische Lebensform, in der die Hoheit und Erfüllungskraft des absoluten Wertes in Erscheinung tritt, ist die monastische Existenz, von der ein moderner Autor mit Recht sagt, sie sei ein "Mysterium": Pater Bonifatius OSB in seiner Ausgabe der "Apophthegmata Patrum", Graz-Köln-Wien 1963, 11. Der Verzicht auf alle höheren Werte und Vitalwerte ist begründet und ermöglicht durch die absolute Wertfülle Gottes. Die Negation der partiellen Werte ist getragen durch die positive Akzeptation der absoluten Fülle.

Hier wird sichtbar, in welchem Maße der absolute Wert die Freiheit ermöglicht und fordert. Er ist nicht nur nicht der Gegner und Widersacher der Freiheit, sondern, wie Platon in der "Politeia" im Bild ausdrückt, die Sonne, die dem Leben Wachstum und Reife spendet ⁶⁰⁸).

Entscheidend - vor allem im Bezug auf gegenteilige moderne Auffassungen - ist die Einsicht, daß die sittliche Freiheit und die Realisierung und schließliche Realität der sittlichen Liebe möglich ist, daß sie gesollt ist und daß diese Realität durch den absoluten Wert garantiert ist.

Die (bloße) Erscheinung mit ihrer formalen Freiheit ist kein Hindernis für die Erscheinung der Materialität des Wertes in der sittlichen Stellungnahme bzw. im sittlichen Leben ⁶⁰⁹). Die Freiheit kann, wenn sie will, das Absolute erkennen und kann diese Erkenntnis im Wollen und Handeln realisieren. Sie kann in diesem Sinn (material und real erfülltes) Bild des Absoluten sein ⁶¹⁰).

608) Politeia VI, 509 b.

609) Unter Beachtung dieses Gesichtspunktes könnte man in einem prinzipiellen Sinne sagen, es sei der Sinn der Erscheinung des Absoluten, daß das Absolute sich inkarniere. Die absolute Liebe soll und will Realität werden.

610) Die patristischen Autoren haben recht unbefangen und zugleich sachgemäß im Anschluß an die Bemerkung Platons von der ἐμμενής θεω (Theaitet 176 B) davon gesprochen, der Mensch könne und solle - im Sinne der Methexis - Gott werden. Es ist bedauerlich, daß man in der Moderne es nicht mehr recht wagt, in so kühner Weise das christliche Lebensideal (das sich so als das wahrhaft humane Ideal darstellt) zu umschreiben. Ob dieser Mangel an Kühnheit nicht - ebenso wie die resignierenden Einstellungen von wissenschaftlicher bzw. theologischer Seite, das Absolute sei nicht erkennbar (was implizit natürlich auch heißt: das sittlich Gute, die Liebe könne nicht real und umfassend gewollt und

Für die Realisierung dieser vom sittlichen Wert her geforderten materialen Erscheinung ist aber wesentlich die völlige und vorbehaltlose Anerkennung der Hoheit der Wahrheit und die Konstitution eines integralen sittlichen Willens. Es ist das erforderlich, was Fichte mit dem Begriff der "Vernichtung" ausdrückt: die totale und radikale Aufgabe des eigenen Wollens, des Eigenwillens und der durch ihn bestimmten Vorurteile.

Man kann sehr treffend unter diesem Gesichtspunkt die hier geforderte Einstellungsbedingung als "Gehorsam" ⁶¹¹⁾ bezeichnen. Freilich hat dieser Gehorsam nichts mit Unterwürfigkeit oder Servilismus zu tun. Die von Pseudoautoritäten aller Art geforderte Unterwerfung ist vielmehr die äußerste Karikatur und Depravation jenes Aktes, der hier zu leisten ist. Gott erzwingt keinen Gehorsam,

realisiert werden) - einen erheblichen Beitrag dazu leistet, daß die Menschen ihre (absolute) Erfüllung auf andere, nicht-sittliche Weise suchen? Denn - wie es Sartre unnachahmlich treffend formuliert hat - : "L'être homme, c'est tendre à être Dieu". Der Mensch kann, solange und sofern er Mensch ist, dieses Wollen nicht aufgeben. Die Auskunft, der Mensch könne das, was er wolle, nicht realisieren, befriedigt den wesenhaften Mangel der endlichen Existenz nicht. Die Auskunft setzt ja ihrerseits eine Wertung voraus, und zwar eine Wertung, die dem absoluten Wollen gerade widerspricht. Es liegt also an der Freiheit selbst, die grundlegende Affirmation zu vollziehen, um so das Ideal zu realisieren und die universale Realität des Idealen in der Hoffnung, die absolut begründet ist, zu erwarten.

- 611) Der Gehorsam (nicht als prinzipieller Gehorsam, d.h. als Gehorsam der Wahrheit als Prinzip gegenüber, sondern) als konkreter Gehorsam ist auch das Prinzip dessen, was in der Offenbarungsreligion als "Glaube" zu verstehen ist. Nur in diesem Verständnis, das die intellektualistische Deutung der Offenbarung als bloßer Wissensvermittlung vermeidet, kann im Glauben, der ein "obsequium rationis et voluntatis" ist, etwas nicht nur theoretisch, sondern lebensmäßig offenbar werden. Diese Offenbarung im Lebensakt ist aber zugleich lichtiges Wissen, nicht eine zwanghaft auferlegte und blind vollzogene Wirkung. Der Glaube als Ge-

sondern fordert lediglich dazu auf, indem er ihn zugleich überzeugend rechtfertigt. Gehorsam ist so ein rational und voluntativ gerechtfertigter Akt dem in sich legitimierten Anspruch Gottes gegenüber. Allein dieser Akt des Gehorsams ermöglicht die Einheit mit dem Absoluten in der Einigung von materialem absoluten Gehalt und formalem Wollen. Er öffnet die absolute Einsicht als ursprüngliche Einsicht im Leben und als Evidenz im reflexiven Erkennen. Er eröffnet - grundlegender noch - die Möglichkeit des absoluten Lebens (dessen integrierendes Moment das Erkennen ist) und eröffnet ideal eine absolute Sinnfülle, deren Realität durch das Absolute selbst legitimiert und garantiert wird.

Zum Abschluß sei noch ein Gedanke hervorgehoben. Das Verhältnis der Freiheit zum absoluten Wert als Verhältnis, in dem die Freiheit zur Wahrheit Stellung nimmt und über sie urteilt, ist zugleich als Verhältnis zu sehen, in dem die Freiheit von der Wahrheit beurteilt wird. Das (freie) Urteil ist so zugleich immer ein von der Wahrheit beurteiltes Urteil. Dieses iudicium ist wesentlich und kann von der Freiheit nie eliminiert werden.

Hier offenbart sich noch einmal die Berechtigung, angesichts der Wahrheit von der "Vernichtung" zu sprechen. Es ist hier natürlich nicht der physische, sondern der moralische Aspekt gemeint. Der physische Tod ist lediglich das äußere Schema dieses moralischen Aspektes und zugleich der sinnenhafte Ausdruck einer absoluten Ohnmacht und Ausgeliefertheit der absoluten Wahrheit gegenüber.

horsam ist vielmehr die höchste Leistung und Aktivität der Freiheit, die freilich faktisch und material erst ermöglicht ist durch die konkrete Offenbarung Gottes. Die Bestimmung des Glaubens als "Vertrauen" überschätzt dagegen die Möglichkeiten des endlichen Wesens und unterschätzt die in einer Unheilsgeschichte wirkende Macht des Bösen. Das Vertrauen Gott gegenüber ist real nur möglich nach vorgehender absoluter Reinigung des sittlichen Wollens.

H: Die prinzipielle Offenbarung Gottes und die konkrete Offenbarung

Der Sinn der prinzipiellen Offenbarung Gottes als Wahrheit im Bewußtsein bzw. als sittliche Materialität gegenüber einer in Differenz zum sittlichen Willen stehenden Formalfreiheit (*liberum arbitrium*), die als nicht-ursprünglich der sittlichen Materialität geeinte in einem Akt der freien Stellungnahme sich selbst zur Sittlichkeit bestimmen soll, ist die Realisierung der Sittlichkeit in der sittlichen Wertentscheidung und in der Realisierung des sittlichen Wertes im gesamten Wollen und Handeln.

Entscheidend für das gesamtgeistige Leben in seiner Gestaltung gemäß der sittlichen Forderung ist die totale und universale Realisierung des sittlichen Wertes in der Gesinnung, im Wollen (als Handlungswille verstanden) und Handeln. Für die sittliche Qualifizierung eines Aktes ist nicht nur das Kriterium der Gesinnung maßgebend, obwohl die sittliche Gesinnung in der Grundentscheidung für den sittlichen Wert der Ursprung des sittlichen Aktes ist, sondern auch die Realisierung der Gesinnung im tatauslösenden Wollen und im Handeln.

Der sittliche Wert fordert, daß alle Realität sittlich und daß die ganze Fülle des sittlichen Wertes real werde. Für eine reine Gesinnungsethik bleibt der ganze Komplex der Realisierung des Sittlichen unerreichbar und uninteressant, während eine Ethik, die allen Wert nur auf die Realisierung eines bestimmten Handelns legte, an der Motivierung und damit an der sittlichen Qualität sich uninteressiert zeigte.

Das genuine sittliche Wollen muß an der Realisierung des sittlichen Wertes in sittlicher Motivierung interessiert sein, wenn es dem inneren Anspruch der Sittlichkeit genügen soll.

Man kann diesen Standpunkt der prinzipiellen Offenbarung des Absoluten, auf dem das sittliche Leben gemäß dem Anspruch des Gewissens ausgerichtet wird, mit Recht den Standpunkt der Vernunftreligion nennen. Gott als Prinzip des Gewissens ist die Norm des sittlichen Lebens.

Man könnte auf Grund dieser Position einer prinzipiellen Offenbarung als Vernunftreligion die These vertreten, daß es einer speziellen, in der Geschichte erfolgenden Offenbarung ⁶¹²⁾ gar nicht mehr bedürfe. Denn was sittlich gesollt ist, ist bereits in und aus dem Gewissen als praktische Vernunft bekannt, es muß also nicht noch zusätzlich positiv geoffenbart werden. Die Offenbarung als bloße Wissensvermittlung scheidet ebenso aus. Denn was gewußt werden soll und muß, ist allein und wesentlich

612) Der spezifische Charakter der Offenbarungsreligion ist das Handeln Gottes in der Geschichte. Dieser Charakter der Offenbarung als geschichtlicher Manifestation Gottes ist es gerade, gegen den sich früher und heute - wie man leicht verifizieren kann - der gnostische Protest erhebt. Bereits im Judentum sind es aber die geschichtlichen Bücher, nicht die Propheten, die den Kanon der Offenbarung ausmachen. Die alle Inkarnation destruierende Gnosis sieht deshalb mit Recht ihren Hauptangriffspunkt in den geschichtlichen Grundlagen der Offenbarung. Die existenziale Theologie z.B. mit ihrem Interesse an der bloßen Frage der Bedeutsamkeit für "mich" hat im Effekt diese alle Realität aufhebende Wirkung. Letztlich bedarf man konsequenterweise der Offenbarung gar nicht mehr. Das gleiche Argument läßt sich auch gegen die Theologie K. Rahners erheben. Nach dieser Theologie, die sich an einem an der Philosophie Hegels orientierten Typ logischer Metaphysik orientiert, ist mit der apriorisch-transzendentalen Erschlossenheit des unendlichen Seins - das mit Hilfe von Äquivokationen mit dem Gott der christlichen Theologie identifiziert wird - die entscheidende Offenbarung im Wesen des Geistes immer schon gegeben. Es bedarf dann einer konkreten Offenbarung gar nicht mehr. Rahner kann sie jedenfalls nicht mehr als sinnvoll einsichtig machen. Mit Recht ist auf die Vernachlässigung der spezifisch christlichen Themen

das sittliche Wissen. Es kann immer unmittelbar in der Vernunft gewußt werden. Wozu also dann noch eine konkrete Offenbarung⁶¹³⁾?

Der ebenso kühne wie an sich naheliegende Gedanke der positiven Offenbarung bezieht sich aber gar nicht primär auf ein Wissen im theoretischen oder praktischen Sinn, sondern auf Gott selbst. Und zwar nicht, insofern er prinzipiell erscheint im Anspruch des Gewissens, sondern insofern er konkret in der Geschichte erscheint, um als Person in interpersonaler Relation zur konkreten Verwirklichung der sittlichen Liebe aufzurufen und, im Falle der Bejahung dieser Liebe in eine Gemeinschaft der Liebe selbst einzutreten. Durch diese Beziehung, in der erst die konkrete Fülle der Liebe selbst erscheint, ist dem Vernunftwesen - über die prinzipielle Beziehung zum Absoluten als Prinzip im Gewissen - die konkrete Beziehung zum Absoluten als in concreto erscheinender Person ermöglicht. Durch diese konkrete Erscheinung ist dem

bei Rahner hingewiesen worden. Zur Kritik an Rahner vgl. A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969, 12 ff.; 40 ff. Die offenbaren Widersprüche in der Religionsphilosophie Rahners analysiert E. Simons, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966, 55 ff.; 82.; 125 ff.

- 613) Auch eine ausufernde hermeneutische Fragestellung, die den Anspruch der Offenbarungsreligion ablehnt, um in einer von der Geschichte abgelösten freien Interpretation irgendein (angeblich modernes) Verständnis der Texte der Offenbarungsreligion zu erheben, hat im Effekt die Vernichtung dieser Texte zur Folge. Man muß sich in diesem Zusammenhang einmal die Frage stellen, wer denn heute noch naiv die Texte der biblischen Schriften zu lesen vermag, die ja nicht primär für die Wissenschaft überliefert sind.

endlichen Vernunftwesen die Möglichkeit eröffnet, nicht nur eine zweite Person zu lieben, sondern die Liebe selbst als andere Person - und zwar konkret - zu lieben. Der Anspruch der absoluten Person wird in der interpersonalen Relation, in der er auftritt, verifiziert an der ursprünglichen prinzipiellen Einsicht des Absoluten in der Vernunft, so daß im Falle der Kongruenz von prinzipieller und konkreter Erkenntnis des Absoluten ⁶¹⁴⁾ die völlige Gewißheit und Überzeugung von der Berechtigung des absolut erhobenen Anspruchs gewonnen werden kann ⁶¹⁵⁾,

614) In dieser genannten Kongruenz wird die natürliche Gotteserkenntnis aus Anlaß der ergehenden Offenbarung aktuelt, so daß Gott als Gott erkannt werden kann. In dieser Erkenntnis ergeben das apriorische Moment der Gottesidee und das geschichtlich auftretende, unverfügbare Moment der ergehenden Offenbarung in Synthesis im Vollzug der geistigen Aktivität die Einsicht. Die theologische Reflexion hat immer beide Momente zu berücksichtigen, wenn sie wahrhaft den Glaubensakt erklären will. Die apriorischen Konstitutiva fungieren nicht ohne den interpersonalen Vorgang, in dem sich die Offenbarung ereignet. Andererseits kann die Übermittlung der Offenbarung nicht ohne die die Erkenntnis ermöglichenden apriorischen Momente erklärt werden. Das Prinzip der Einheit von "Natur" und Gnade kann auch hier als konstitutiv gelten. Mit dem Hinweis auf diese Synthese von apriorischer Idee und geschichtlicher interpersonaler Konkretion, in der die Offenbarung auftritt, läßt sich die Frage beantworten: "Woher weiß der Christ, daß er in Christus den schlechthinigen Offenbarer Gottes vor sich hat, ... den Sohn Gottes?" A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1966 23.

615) Dieser Charakter der Erkenntnis, die in der interpersonalen Relation eröffnet wird, wird im allgemeinen von der Exegese bei der Interpretation der biblischen Texte nicht adäquat berücksichtigt. Bei Berücksichtigung der Identität des historischen Jesus mit dem kerygmatischen Christus ist darauf zu insistieren, daß dem Zeitgenossen, der eine Bezie-

An diesem systematischen Punkte läßt sich die Zuordnung von prinzipieller und konkreter Erscheinung Gottes klar sichtbar machen. Die prinzipielle Erscheinung Gottes im Geist als sittlichem Wert ist die Bedingung der Möglichkeit seines konkreten Erscheinens bzw. der Erkenntnis seines konkreten Erscheinens in der Geschichte. In der Analogie zur theologischen Begrifflichkeit und Terminologie ist zu sagen, daß die Schöpfung die Bedingung bzw. die Voraussetzung dafür darstellt, daß der im Zentrum der Offenbarung gewollte Schluß des Bundes möglich ist ⁶¹⁶⁾. An diesem Punkt erhellt auch deutlich die

hung zur absoluten Person hatte, die absolute Erkenntnis möglich war. Die wissenschaftliche Hypothese, daß alle Hoheitstitel erst nach dem Auferstehungsereignis beigelegt werden konnten, erweist sich so als absurd. Die Erkenntnis der absoluten Person konnte durch die Auferstehung bestätigt, aber nicht ursprünglich erfaßt werden. Die hier zu fordernde Erkenntnis ist nämlich die Erkenntnis der Liebe, nicht die Erkenntnis von (wunderbaren) Fakten, die gewiß in ihrer Bedeutung nicht geleugnet oder reduziert werden soll bzw. sollen. Allein in der Erkenntnis der Liebe ist die spezifische Offenbarungserkenntnis ermöglicht. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang, in welchem Maße die rationale Erkenntnis für das Zustandekommen des Glaubens als Offenbarungsglauben entscheidend ist.

- 616) Auf diesem Sachverhalt ruht auch der wie ein kostbarer Schatz zu hütende Grundsatz von der Einheit von Natur und Gnade. Nur muß in der Explikation dieses Theologumenon berücksichtigt werden, daß unter "Natur" die Geistnatur (i.e. die Freiheit, die sich interpersonal realisiert) zu verstehen ist (und nicht Natur im allgemeinen Sinne), so daß die behauptete Zuordnung und Einheit auch tatsächlich einsichtig gemacht werden kann. Ein Verständnis von Gnade, die den Menschen wie ein Objekt überfällt bzw. die ihm äußerlich bleibt, ist absurd. Ein derartiger Gnadenbegriff ruht auf dem Verständnis Gottes als absoluter Macht (vgl. Schellings Gottesbegriff). Ein derartiges Verständnis weckt mit Recht Widerstand und Ablehnung. Die Gnade der Liebe aber überzeugt, was etwas ganz anderes ist! Es ist aus diesem Grunde, wenn man Theologie treiben will (was

unaufgebbare und zentrale Bedeutung der natürlichen Theologie. Wird diese Position der natürlichen Theologie aufgegeben, bleibt nur noch ein irrationaler Fideismus und ein Gnadenstandpunkt absoluter Willkür. Leider wird im allgemeinen das Desiderat der natürlichen Theologie zu gering bewertet, aus Furcht, den Charakter der Offenbarung als unableitbarem Ereignis anzutasten oder einem deduktiv verfahrenen Wissenschaftsideal zu verfallen.

Beide Sorgen sind aber unbegründet, da man de facto ja nur von der konkreten Offenbarung ausgehen kann, um dann reflexiv ihre Bedingungen und die in ihr beschlossenen Gegebenheiten zu entfalten ⁶¹⁷⁾.

etwas anderes ist als Psychologie), auch inadäquat, vom Glauben als Wagnis bzw. Sprung zu sprechen, wie es durch den Einfluß Kierkegaards und des Existenzialismus in der Theologie üblich ist. Der Glaube, der in seinem Zentrum Gehorsam ist, in dem sich die Liebe Gottes bzw. Gott als Liebe erschließt, so daß in ihm - dem Glauben - der Mensch fähig wird, seinerseits (in Gott) zu lieben, ist wesentlich auf Gott gerichtet und nicht auf das "Abenteuer" des subjektiven Aktes. Ebenso sollte die Theologie, die als Reflexion des Glaubens etwas wesentlich anderes ist als Poesie, in der man seine Freude an einem gelungenen Vers und einer kühnen Metapher haben mag, auf die Wahrheit ihrer gedanklichen Argumentation achten, statt in einen Ästhetizismus abzugleiten!

- 617) Außerdem ist - der grundlegenden Erkenntnisposition der Transzendentalphilosophie entsprechend - darauf hinzuweisen, daß man zwar den Begriff abzuleiten vermag, daß damit aber noch keineswegs die dem Begriff korrespondierende Anschauung gegeben ist. Transzendental ist der Begriff ableitbar, aber die Anschauung - hier: die konkrete geschichtliche Offenbarung - ist in der Geschichte aufzusuchen. Sie selbst muß induktiv ermittelt werden. Dem Einwand liegt also ein Konzept einer rein logischen Metaphysik zugrunde, die als solche unhaltbar ist. Selbst der notwendige Begriff begründet noch nicht die Wahrheit seiner Geltung. Die "perceptio" muß nicht nur "distincta" d.h. sekundär-begrifflich bestimmt, sondern "clara perceptio" (im Sinne genetischen

Die gleiche Antwort ist auch dem Einwand entgegenzuhalten, der gegen den hier gebotenen Begriff der konkreten Offenbarung einwendet, er beruhe auf der faktisch ergänzten Offenbarung. Es könne aber kein apriorischer Begriff dieser Offenbarung erhoben werden ⁶¹⁸⁾.

Das Individuum, das nicht im Status des absoluten Wissens und Lebens steht ⁶¹⁹⁾, benötigt zum Vollzug der eigenen Erkenntnis gewiß die Erfahrung der Offenbarung. Aber das gilt nur für den Vollzug der Erkenntnis im Individuum! Die Erkenntnis als solche ist unabhängig vom individuellen Erkennen und transzendental voraus. Sonst müßte ja die Folgerung gezogen werden, daß das Individuum eine bestimmte Erfahrung sozusagen zur Erkenntnis qualifiziere und konstituiere. Davon kann natürlich keine Rede sein ⁶²⁰⁾.

scher Evidenz) sein, um wissenschaftliche Relevanz im eigentlichen Sinne zu erhalten. Übrigens hat Fichte sehr wohl den unsere Geschichte maßgeblich prägenden Charakter des Christentums gesehen. Vgl. AL, SW, V, 484 : "So bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unseren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen: dass dieses Christenthum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von allem dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip in der Zeit vorhergegangen wäre".

618) Vgl. dazu den Hinweis in der vorangehenden Anmerkung!

619) Es wäre durchaus denkbar, daß der Geist im absoluten Wissen sich vorfindet. Endlichkeit muß nicht notwendig Begrenztheit des Wissens bedeuten, auch wenn es sich de facto so zeigt! Endlichkeit heißt, daß der Wille nicht Ursprung des sittlichen Wertwillens ist. Die erscheinende absolute Person wird gerade daran von der endlichen Person unterscheidbar, daß an ihr offenbar ist, daß ihr Wollen das sittliche (Wert-) Wollen ursprünglich selbst ist, identisch mit ihm ist. Daher rührt auch die von dieser Person ausgehende Kraft der Faszination.

620) Es ist eine beliebte Art der Diskreditierung, den

Um diesen, dem individuellen Erkenntnisvollzug vorausliegenden Erkenntnisbegriff der konkreten Offenbarung geht es aber gerade. Die konkrete Offenbarung muß, da das Absolute und seine Erscheinung rational sind, einen bestimmten Begriff und einen bestimmten Sinn haben, der unmittelbar und reflexiv-wissenschaftlich eingesehen werden kann. Denn sonst würde in der Offenbarung eben nichts - oder besser: niemand - offenbar!

Erst mit der konkreten Offenbarung und der durch sie und in ihr eröffneten unmittelbaren interpersonalen Beziehung des Individuums zu Gott ist die Erscheinung des Absoluten vollendet. Dem Individuum ist hier die unvergleichliche Möglichkeit gegeben, die Liebe selbst und damit die absolute Fülle zu lieben. Erst dadurch wird der wesentliche Hiatus in der Erscheinung zwischen dem, was der Wille intentional will und was er die facto realisie-

Erkenntnisanspruch in diesem Bereich so umzudeuten, als handle es sich hier um eine subjektive, im irrationalen Sinne zu nehmende Erfahrung, der keine Erkenntnisdignität zuzuerkennen sei. In diesem Sinne wird oft auch der "Glaube" etwa der Zeitgenossen und Jünger Jesu Christi verstanden. Mit diesem dialektischen Trick ist die Offenbarung und ihr Anspruch in der Wurzel verkehrt.

Prinzipiell ist zu erinnern, daß die Offenbarung primär Anspruch darstellt, der Gehorsam fordert. Nimmt man sie bzw. ihre littera in dem Sinne, daß man sich zum Richter über sie erhebt, so verkehrt sie sich zu einem toten Dokument. D.h. konkret: das Verständnis der Offenbarung setzt den Glauben im spezifischen Sinn voraus! Dieses Argument ist ebenso gegen ein verbreitetes - auch in der Theologie geläufiges - Mißverständnis zu erheben, das die Offenbarung und ihre Zeugnisse primär als Information, als theoretische Aussagen versteht.

ren kann, aufgehoben. Das "tendre à être Dieu" 621) wird in der durch die Liebe Gottes selbst geschenkten und evozierten Liebe der endlichen Freiheit zur Liebe Gottes und in ihr realisiert.

Auch hier mag sich wiederum der Einwand stellen, daß das Individuum von sich aus sozusagen seine eigene Erfüllung postulieren könne und daß die Freiheit des Handelns Gottes damit gefährdet sei. Im Grunde ist dieser Einwand rationalistisch, um nicht zu sagen: künstlich! Denn - theologisch gesprochen - ist es gerade der von Gott geschaffene Wille, der Gott will, und zwar unaufgebbar. Darin zeigt er gerade, daß er aus Gott ist und nicht aus sich. Und andererseits offenbart Gott so, daß er den Willen auf sich hin erschaffen hat, weil er nur im absoluten Wert zur Ruhe und Erfüllung gelangt.

Philosophisch ist zu sagen, daß man, was erkenntnismäßig ist bzw. sein soll, nicht durch bestimmte vorprogrammierte Konzeptionen und Projekte normieren kann.

Die ganze philosophische Argumentation in diesem Zusammenhang geht ja von dem genetisch einsichtigen Prinzip aus, daß die (sittliche) Liebe sein soll und zwar soll die ganze Liebe ganz realisiert werden. Soll sie sein, so soll sie offensichtlich nicht nur prinzipiell, sondern

621) Interpersonal äußert sich diese Tendenz in der - u. U. nur latenten - Erwartung, in der anderen Person, im Du, das Absolute, Gott suchen und finden zu können. Immer stellt das Individuum in seiner Sehnsucht, die absolute Liebe zu finden, diese Erwartung an den Anderen und beurteilt unter dem Gesichtspunkt dieser Erwartung die interpersonalen Erfahrungen. Diese oft unausgesprochenen die zwischenmenschliche Beziehung überlastende Erwartung führt naturgemäß zu erheblichen Spannungen. Die Entdeckung, daß das "geliebte Wesen" nur Mensch ist, ist oft schockierend! An ihr entdeckt sich erst, worauf die Erwartung sich wesentlich und überschweng-

auch konkret sein. Die Fülle der Liebe kann aber konkret nur geliebt werden, wenn das Absolute selbst konkret erscheint⁶²²⁾.

Die hier erscheinende Folgerung ist also keineswegs eine beliebige, sondern eine aus der Forderung des Absoluten selbst sich unmittelbar ergebende bzw. in ihr liegende Folgerung⁶²³⁾.

lich richtete.

Selbst die Resignation und die Erfahrung der Sinnlosigkeit, sogar der Selbstmord aus Mangel an Sinnfülle setzen die Sehnsucht nach Sinnfülle voraus. Sie stellen nur Formen der Verzweiflung an der Realisierung der Sinnfülle dar.

- 622) Hier ergibt sich aus reinem Vernunftgrund noch eine gewichtige Folgerung: Soll das Absolute in konkreter Erscheinung sich manifestieren, dann muß diese konkrete Manifestation sich notwendig auf die Gesamtgeschichte beziehen. Mit dieser konkreten Manifestation muß also die reale Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung für die ganze weitere Geschichte bestehen. Die zeitliche Distanz, die unvermeidlich ist, darf nicht die notwendige Unmittelbarkeit der interpersonalen Beziehung alterieren. Die Setzung und Ermöglichung der kultischen Repräsentation muß deshalb in der Manifestation erkennbar und willentlich beabsichtigt sein.

Für die geschichtliche Vergangenheit muß es ebenso eine Möglichkeit der Beziehung geben, auch wenn die Art und Weise dieses Konnexes verborgen ist. Immerhin kann die Stellungnahme zum sittlichen Prinzip als Kriterium der Stellungnahme zur konkreten Person Gottes gelten. Aber in irgendeinem Zeitpunkt der geschichtlichen Existenz muß auch für die Vergangenheit die Fülle des konkreten Absoluten erscheinen.

- 623) Es ist in dieser Explikation des Offenbarungsbegriffes also nicht auf die bloß formal-begriffliche Argumentation zu achten. Es muß vielmehr, um ihre Wahrheit einzusehen, die hier zu fordernde wahre Wertung in einem spezifischen Akt erfolgen. Nur in dieser Tathandlung erfolgt die erforderliche Einsicht!

Die Behauptung, daß die Erscheinung Gottes das eigentliche Telos der Schöpfung sei, ist in der Theologie nicht neu. Man denke an die Konzeption der "praedestinatiō absoluta Christi"! Leider findet sie jedoch nicht die allgemeine und durchgängige Berücksichtigung, die ihr zukäme!

Das Zentrum der Offenbarungsreligion, ihr Spezifikum gegenüber allen anderen Religionen ist so die unmittelbare Manifestation Gottes selber ⁶²⁴⁾. Ohne sie könnte

-
- 624) Auf dieses Zentrum hin konvergieren alle Linien auch der alttestamentlichen Offenbarung, um auf die historische Gegebenheit der Offenbarung zu applizieren. Der Gedanke schon der alttestamentlichen Offenbarung ist der, daß Gott selbst mit dem Offenbarungsempfänger spricht. So heißt es Exodus 33,11: "Der Herr aber redete mit Moses von Angesicht zu Angesicht, so wie jemand mit seinem Freunde spricht". Vgl. auch etwa Numeri 2,6-8. Auch wenn der Gedanke der unmittelbaren Erkenntnis nicht durchgängig erscheint - in anderen Stellen wird diese Unmittelbarkeit bestritten - , so ist doch das Alte Testament völlig von dem Gedanken der Offenbarung Gottes in Worten und Taten überzeugt. Dieser Gedanke der Repräsentanz Gottes in seinen Worten, in den Propheten ect. ist der entscheidende Gedanke, der von der Grundüberzeugung ausgeht, daß - um es im Gegensatz zu einem modernen theologischen Axiom auszudrücken - das "finitum" sehr wohl "capax infiniti" ist. Wäre der Mensch nicht Ebenbild Gottes, könnte Gott nicht in ihm erscheinen. Es könnte keine Offenbarung Gottes geben. Die Offenbarung Gottes und die Auffassung von seiner Repräsentanz ist aber vollendet und absolut garantiert nur in seinem unmittelbaren Erscheinen in der Geschichte, denn jede andere Offenbarung - und sei ihr Empfänger noch so heilig - ist vermittelt. Alle Unvollkommenheit des Empfängers geht aber in den Offenbarungsempfang mit ein. Nur eine absolut heilige Person kann im integralen Sinn Offenbarungsempfänger und Offenbarungsvermittler sein, ohne die Liebe Gottes zu alterieren. Die antichristliche Tendenz gegen die konkrete Erscheinung Gottes muß sich, wenn sie konsequent ist, prinzipiell gegen alle Annahme einer Offenbarung Gottes richten. In

die Liebe als Liebe nicht in concreto erscheinen. Denn die Erscheinung der Liebe als Liebe ist nur in unmittelbar personaler Manifestation möglich, nicht aber durch eine indirekte Vermittlung⁶²⁵⁾. Andererseits muß diese unmittelbare Erscheinung der Liebe Gottes, wenn sie dem Menschen offenbar werden soll, als personale Manifestation erscheinen.

Gott muß als Gott erscheinen, die Identität seiner Repräsentanz (seines Bildes) mit seinem Sein in sich muß offenbar werden⁶²⁶⁾. Andererseits muß diese Erscheinung - um als Erscheinung Gottes - dem Menschen manifest zu werden, unter den Bedingungen von Raum und Zeit in ge-

dieser durchgeführten Linie ist dann nicht einmal die Position eines orthodoxen Judentums mehr haltbar. Eine extrem behauptete negative Theologie führt in das reine Heidentum. Diese Behauptung läßt sich übrigens leicht an dem Phänomen des Ikonoklasmus verifizieren. Nur vordergründig ging es dabei um die Bilderfrage, der sachliche Hintergrund war der Streit um die Offenbarung überhaupt, von dessen Lösung die Bilderfrage zu entscheiden war.

- 625) Das Zentrum der Offenbarungsreligion ist deshalb die Inkarnation Gottes. Sie ist das konkrete Prinzip aller Offenbarung Gottes. Das gilt auch für das Verständnis der Schriften der Offenbarung. Nur von diesem Prinzip her können diese Schriften als Offenbarung verstanden werden und nur als solche Offenbarungsschriften sind sie als inspiriert anzusehen. Eine absolut gesetzte historisch-kritische Methode ohne den Bezug auf das im Glauben erfaßte und anerkannte Prinzip ist theologisch und wissenschaftstheoretisch absurd.
- 626) Der Titel "Sohn Gottes" meint gerade diese Repräsentanz Gottes. Der Sohnes-Titel darf gerade nicht im physischen Sinne oder Sinne der natürlichen Abkunft verstanden werden. Jenseits aller geschlechtlichen Zeugungsbeziehung (auf der schon Arius seine Argumentation begründete) drückt er die grundlegende Identität Gottes in seiner Erscheinung aus. Die Entfaltung der Christologie im Johannes-Evangelium ist so völlig authentisch und ursprünglich in der Offenbarung begründet: "Ich und der Vater sind eins"(Joh. 10,30).

schichtlicher Konkretion begegnen 627).

Für die Frage der Einheit der sogenannten zwei "Naturen" - um eine weitere theologisch relevante Frage aufzugreifen - ist wesentlich, daß es sich um eine Akteinheit handelt, sonst ist diese Einheit nicht zu begreifen. So wie die Erscheinung prinzipiell als Formalfreiheit gegenüber Werten und gegenüber dem materialen Wert zu verstehen ist, auf den sie sich in einem Akt freier Stellungnahme bezieht, so ist auch im Falle der absoluten Erscheinung ein formaler und ein materialer Wille anzunehmen. Allerdings ist der grundlegende Unterschied darin zu sehen, daß es sich nicht um eine erst in secundo sich dem materialen Willen einigende Freiheit handelt. Und

An dieser wesentlichen Einheit scheitern auch die modernen Interpretationsversuche, die von "Gott in Jesus" sprechen. Entweder ist er Gott oder er ist Prophet oder Rabbi ect., aber eben nicht Gott selbst. Man sollte diese eindeutige Alternative nicht verschleiern. Das Christentum steht und fällt mit der Überzeugung von der Gottessohnschaft Christi. Der Nestorianismus, der die Gottheit Christi anerkennt, hat sich bis heute halten können, während der Arianismus am Ende des Jahrhunderts, in dessen Mitte er triumphierte, faktisch untergegangen war. Wenn heute "christliche" Theologen ohne Bedenken die Gottessohnschaft Christi preisgeben, so ersieht man, wie weit man in der Christenheit zu gehen bereit ist. Vgl. etwa die Äußerung F. Buris in der von ihm mit J.M. Lochman und H. Ott herausgegebenen "Dogmatik im Dialog", in der er zustimmend K. Jaspers zitiert: "Karl Jaspers war da eindeutiger, wenn er die kirchliche Behauptung der Gottheit Jesu eine 'in die Irre führende Absurdität' nennt". A.a.O., Gütersloh 1973, 104.

- 627) In diesen beiden Voraussetzungen der Offenbarung liegt der Vernunftgrund für die Wahrheit des Chalcedonense. Nach der arianischen Position könnte nicht Gott erscheinen, nach der monophysitischen Annahme könnte Gott nicht (dem Menschen) erscheinen. Beide Voraussetzungen müssen gegeben sein und festgehalten werden! Übrigens ist mit der Annahme der Erscheinung durch Gott in ihrer interpersonalen

zwar ist der materiale Wille das Prinzip der Willensbestimmung, nicht der formale Wille⁶²⁸⁾.

Die Gefahr, die im Verständnis der Einheit vermieden werden muß, ist, die Naturen als faktische Substanzen realistisch zu verstehen⁶²⁹⁾. Eine Einheit von Substanzen kann nicht gedacht werden. Es geht vielmehr um die Einheit von formalem und materialem Willen, die als ursprüngliche Einheit anzusetzen ist, und zwar um eine Einheit in actu. Der material gute Wille ist als ein solcher Wille anzusehen, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem interpersonal begegnenden Bösen steht. Die Vorstellung, die vermieden werden muß, ist die, als wenn auf Grund der absoluten Qualität des sittlich guten Willens das Böse schon immer besiegt sei, ohne daß das Böse das Wollen überhaupt noch tangieren könnte. Das Böse muß vielmehr ständig aktuell besiegt werden.

Relation alles, was in dieser interpersonalen Relation begegnet, mitangenommen. Da das Individuum im interpersonalen Konnex an der Geschichte aller Freiheiten und so an der Gesamtgeschichte partizipiert, ist die Gesamtgeschichte in ihm und von ihm angenommen.

- 628) In der interpersonalen Relation erscheint deshalb ein vollkommen guter, sittlich liebender Wille, der absolut überzeugt.
- 629) Die frühen Konzilien haben sich der philosophischen Begrifflichkeit bedient, um religiöse Sachverhalte theologisch zu klären. Die übernommenen Begriffe sind daher von dieser Zweckbestimmung her zu deuten und können so auch sinnvoll gedeutet werden. Insofern kann von einer Hellenisierung durch philosophische Überfremdung keine Rede sein. Die Spekulationen, die in theologischen Kreisen im Anschluß an das Chalcedonense getrieben wurden, indizieren aber doch die Gefahr, in die eine theologische Reflexion gerät, die sich zu weit von dem ursprünglichen Glaubensleben entfernt. Die Väter der Kirche hatten einen völlig sicheren Instinkt, weil sie auf die soteriologische Bestimmung der Offenbarung sahen und in diesem Rahmen die theologische Absicherung durch eine dogmatische Formulierung

Mit diesen Hinweisen zum Verständnis der Einheit der Naturen, die auf eine spezifisch theologische Frage Bezug nahmen, ist aber noch auf eine andere prinzipielle Frage einzugehen, die für den Gesamtzusammenhang der konkreten Offenbarung von größter Bedeutung ist.

Die bisherigen Ausführungen hatten vor allem die Absicht, nachzuweisen, daß die konkrete Offenbarung Gottes in innergeschichtlich begegnender Personalität in der Idee der sittlichen Liebe selbst begründet ist. Theologisch gesprochen heißt das: die Schöpfung ist nicht Selbstzweck, sondern Voraussetzung für die eigentlich intendierte Offenbarung Gottes selbst. Der Gedanke der "praedestinatio absoluta Christi" ist also völlig legitimiert.

Das endliche Vernunftwesen ist dazu bestimmt, in die Fülle der Liebe einzutreten und aus ihr und in ihr zu leben. Damit ist die - auch theologisch weitgehend akzeptierte - Annahme abzulehnen, daß die personale Offenbarung Gottes erst durch das in der Geschichte auftretende und in ihr herrschende Böse, die Sünde, erfordert werde. Auch unabhängig von der Sünde war die Schöpfung hingeordnet auf die Erscheinung der Liebe Gottes und die Teilhabe des Geschöpfes an ihr, ein Gedanke, der die in der ursprünglichen Beziehung der Schöpfung zu Gott liegende Form der Gemeinschaft transzendiert ⁶³⁰⁾.

betrieben. Wenn die Spekulation Selbstzweck wird, besteht die immanente Gefahr, daß die ursprüngliche Realität des Glaubens in der Reflexion nicht mehr erreicht wird.

630) Natürlich ist diese Einsicht wiederum eine Einsicht ex eventu. Aber wiederum ist zu antworten, daß der Charakter der Dignität der Erkenntnis nicht durch empirische Bedingungen des Vollzugs des individuellen Erkennens bestimmt wird. Die Erkenntnis

Gerade weil das Vernunftwesen nicht das Absolute ist, das Absolute aber in seiner Erscheinung zur Realisierung der Fülle der Liebe aufruft, muß diese Fülle unzeitlich und unabhängig von den Bedingungen einer Geschichte gewollt sein. Die Schöpfung - auch die ohne Sünde gedachte - ist wesentlich nicht autark!

In dem möglichen (und in unserer Geschichte real gegebenen) Fall, daß die Erscheinung der Forderung des sittlichen Wertes widerspricht und sich gegen das Gute entscheidet, ist die Erscheinung widersittliche Erscheinung. Da aber nach der unaufhebbaren Forderung des sittlichen Wertes die Erscheinung sittliche Erscheinung sein soll, die Erscheinung andererseits das geschehene Böse nicht rückgängig machen kann, muß, damit eine absolute Sinnerfüllung möglich wird, die Aufhebung des geschehenen Bösen erfolgen ⁶³¹⁾.

als solche ist überzeitlich, sie wird nur in der Zeit individuell angeeignet. Wer die Identität der überzeitlichen transzendentalen Erkenntnis leugnet, der muß zu der Annahme einer Wandelbarkeit im Absoluten seine Zuflucht nehmen. Dann kann aber nicht nur von genetischer Einsicht keine Rede mehr sein, es hört überhaupt jedes Einsehen auf!

- 631) Hier erscheint ein fundamentales Problem, das Philosophen wie Anselm und Kant klar gesehen haben. Man geht leider üblicherweise uninteressiert daran vorbei! Aber die Gerechtigkeit fordert diesen Ausgleich (Vgl. etwa I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, Hamburg 1956, (PhB 45), 78: "Gleichwohl aber muß der höchsten Gerechtigkeit ... ein Genüge geschehen"). - Wenn man dieses Problem nicht als Intellektualist bloß theoretisch betrachtet, sondern es in seinem realen Gewicht ergreift, dann wird es zu einem der wesentlichen geistigen Probleme. Man muß nur einmal in der Erfahrung darauf achten (an sich oder anderen), wie sehr die Verletzung der Gerechtigkeit einen unversöhnlichen Haß zu provozieren vermag, welches Leid sie schafft etc., um den existenziellen Charakter dieses Problems zu ermessen! Wie konkret das alttestamentliche Israel über den Zusammenhang der Sünde und die

Es muß eine Sühne eintreten⁶³²⁾. Zu dieser Sühnung ist einsichtigerweise eine selbst unsittlich handelnde Person nicht in der Lage. Es muß also eine vollkommen sitt-

durch die geforderte Sühne gedacht hat, erfährt man in der Lektüre des Alten Testaments und in der Beachtung der minutiösen Anweisungen zum Opferkult. Das vom Individualismus geprägte griechische und moderne anthropologische Denken hat leider die Gemeinschaftsdimension (im Guten wie in der Sünde) verdunkelt und eliminiert. In Israel dachte und erlebte man diese Dimension anders. "Das Böse ... mußte auch auf die Gemeinschaft zerstörerisch wirken, sofern sie nicht feierlich und demonstrativ die Solidarität mit dem Missetäter aufhob: er galt also in einem ganz realistischen und direkten Sinne als gemeingefährlich". Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, München 1966, I, 279 f. vgl. ebd. 281: "Israel hat sich also auf eine Auflösung seiner Schuldvorstellung ins Subjektive nicht eingelassen". 277: "Sünde war ... eine soziale Kategorie ... War irgendwo eine schwere Verletzung des Gottesrechtes geschehen, so stand die Belastung, die in der Gemeinschaft dadurch vor Gott widerfuhr, durchaus im Vordergrund, denn nichts Geringeres als ihre ... Kultfähigkeit war damit bedroht. Sie hatte deshalb ein vitales Interesse daran, daß die Ordnung wiederhergestellt wurde". Ebd. 282: "Sprachen wir ... von einem Bereich des Fluches, so ist darauf hinzuweisen, daß P die ... Vorstellung voraussetzt, daß Israel ... ständig von der Macht eines schon fast verabsolutierten Zornes ... bedroht war. Die Situation Israels ist ... von einem tödlichen Ernst gekennzeichnet ... Der einzige Schutz dagegen war der immer neue Vollzug von ... Sühnehandlungen ..." Ebd. 283: "Die Sühnewirkung liegt ... im Leben, dessen Träger das Blut ist". Dabei ist nicht etwa "Jahwe der Empfänger der Sühne, sondern Israel: vielmehr ist Jahwe der Handelnde, indem er den Unheilsbann von der belasteten Gemeinschaft abwendet". Der Verlust der Sozietätsethik, den ein Theologe wie E. Brunner - Natur und Gnade, Zürich 21935, 37 f. - bedauernd konstatiert, führt in einen Individualismus, der die Grundlage des geistigen Lebens zerstört.

632) Auch wenn nicht einzusehen ist, wie diese Sühne möglich ist, ist doch die Einsicht in das Faktum der Notwendigkeit bzw. das Faktum der tatsächlichen

liche Person erscheinen, die allein zu dieser Sühne fähig ist ⁶³³⁾. Erst wenn die Sühnung erfolgt, ist die Person, die unsittlich gehandelt hat, wieder in der Lage, real sittlich zu sein. Die Sühnung muß, da der sittliche Wert die sittliche Realisierung fordert, real in Erscheinung treten. Diese Sühnung muß außerdem von den Personen in der Geschichte real adaptiert werden, damit sie, wozu sie aufgefordert sind, wieder real sittlich leben können. Es genügt also nicht die prinzipielle Sühnung in einem objektiven Faktum, sondern es muß eine Methodos geben, in der sie zugänglich und realiter aufgenommen wird ⁶³⁴⁾.

Es gibt eine verbreitete theologische Auffassung, nach der schon der objektive Sühneakt das hier zu Fordernde leiste. Man vergißt in dieser Auffassung aber, daß das Böse, da es ja willentlich begangen wurde, auch von der

Sühne entscheidend. Hierin liegt die vernünftige Begründung des Opferkults, der in allen Religionen eine große Rolle spielt (etwa auch im Alten Testament). Der grassierende Intellektualismus geht leider an diesen für das geistige Leben fundamentalen Grunderfahrungen der Schuld und dem erforderlichen Opfer achtlos vorüber, ohne daran zu denken, wovon das Leben eigentlich getragen und ermöglicht wird.

633) Diese Person muß also aus Liebe, obwohl sie ihrerseits schuldlos ist, sich völlig mit der Schuld anderer identifizieren, sie als eigene annehmen, um sie so zu tragen und darin zu sühnen! Vgl. zu diesem Zusammenhang R. Lauth, Ethik, a.a.O., 138 ff.

634) In der Frage des konkret zugänglichen Heils liegt die Grunddifferenz zwischen dem Katholizismus und den aus der Reformation hervorgegangenen Positionen in der Auffassung von dem Wesen der Kirche und des Sakramentes. Ist die absolute Liebe konkret, muß mit ihrer Offenbarung die konkrete Eröffnung dieser Liebe mitgesetzt sein. Übrigens läßt sich diese Auffassung der Kirche und des Sakramentes, ebenso die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Fichte nicht belegen.

bösen Person willentlich verworfen werden muß. Dieser subjektive Akt der Verwerfung des Bösen in der Annahme der geschenkten Sühne ist unentbehrlich, sonst ist die reale sittliche Liebe nicht möglich. Die Sünde bleibt sonst vielmehr gerade existent.

Man achtet leider in diesem und in anderem Zusammenhang zu sehr auf die Negativität der Sünde und zu wenig auf die Positivität der sittlichen Liebe, die eigentlich gesollt wird. Die Befreiung von der Sünde in der Satisfaktion ist also ursprünglich in diesem doppelten Aspekt der Aufhebung des Bösen und der dann und dadurch erfolgenden Befähigung zur Realisierung der Liebe zu sehen ⁶³⁵⁾.

In der schuldlos die Schuld annehmenden Liebe wird das Böse prinzipiell getilgt und die prinzipielle Erscheinung des Absoluten im konkreten Erscheinen Gottes zugleich absolut gerechtfertigt. In der konkreten Liebe Gottes wird einsehbar, warum die Schöpfung sein soll. Zugleich mit der Rechtfertigung wird die absolute Sinnfülle eingesehen, die durch das Böse und seine Folgen nicht aufgehoben werden kann.

635) Die Interpretationen der Satisfaktionslehre richten sich in der Regel auf die Hervorhebung des negativen Aspektes, der aber allein unzureichend ist. Die Forderung Gottes bezieht sich nicht zentral auf das Freisein von der Sünde, sondern auf die positive Realisierung des Guten, auf die positive Heiligkeit.

I: Die Erfassung der Einheit (des Wesens) Gottes in der Offenbarung der Trinität der göttlichen Personen

Zweifellos ist die trinitarische Gottesvorstellung das Spezifikum der christlichen Offenbarung⁶³⁶). Dieser Grundsatz gilt ebenso für die Theologie als Reflexion der Offenbarung, so daß man sagen darf, eine Theologie, die die Trinität aufgibt, verzichte darauf, als christliche Theologie, als Theologie der christlichen Offenbarung gelten zu wollen.

Der entscheidende Grund für die Annahme der Trinität und die Entwicklung einer ihr adäquaten Lehre ist zunächst die positive Offenbarung Gottes. Sie ist vorausgesetzt. Die Repräsentation Gottes erzwingt die doppelte Annahme, daß es einerseits Gott selbst ist, der erscheint - sonst könnte man nicht von einer Offenbarung bzw. der Offenbarung Gottes sprechen; daß es sich aber andererseits wiederum nicht um das Sein Gottes in sich handelt, das erscheint, denn Gott in sich ist absolut und transzendent. Als solcher kann er gar nicht erscheinen. Identität und Differenz müssen zugleich erscheinen, damit von einer Offenbarung Gottes, die seine absolute Transzendenz aber nicht alteriert, gesprochen werden kann.

636) Vgl. etwa K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1, 311 ff; : "Sie (die Trinitätslehre) ist auch ein Bestandteil, und zwar der entscheidende Bestandteil der ... Gotteslehre ... Man kann in einer Dogmatik der christlichen Kirche vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes nicht recht reden, wenn nicht vorausgesetzt ist: es ist Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, von dem da die Rede ist". Ebd. 329. "Der biblische Offenbarungsbegriff ist selbst die Wurzel der Trinitätslehre". Ebd. 353. Von dieser Voraussetzung aus ist es also falsch, zu sagen: "Spezifisch ist das Christologische, woher biblisch und dogmengeschichtlich alles Trinitarische abgeleitet erscheint". H. Küng, Christsein, München-Zürich 1975, 465. Die Offenbarung Gottes setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit die Trinität voraus. Die

In dem Begriff der Repräsentanz, der Erscheinung oder des Bildes sind jene zwei Momente der Identität und der Differenz ursprünglich verbunden. Das Bild ist nicht leeres Bild, sondern erfülltes Bild. Die Erscheinung nicht bloßer Schein, sondern die Wahrheit (in sich) in die Offenbarkeit treten lassende Äußerung. Trotz dieser Qualifizierung aber handelt es sich um die Erscheinung Gottes, seine Äußerung, nicht aber sein Sein in sich!

Von diesem Begriff der Erscheinung oder der Repräsentation her ist der Sohnestitel zu deuten, der grundlegend die Identität Gottes zum Ausdruck bringt. Da aber andererseits auch eine Differenz ausgesagt wird, - Gott muß die Bedingungen der Erscheinung annehmen, um in ihnen und unter ihnen sich offenbaren zu können ⁶³⁷⁾ - muß in und trotz der Differenz der nicht aufgehobene Bezug zum Sein Gottes in sich in Erscheinung treten. Dieser Bezug aber ist wechselseitig; der Bezug des Seins Gottes in sich zu seiner Offenbarung und der Bezug der Offenbarung Gottes zum Sein Gottes in sich.

Die Theologie hat diesen wechselseitigen Bezug als Relation des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater ausgedrückt und sie ihrerseits personal als wechselseitige Liebe in der dritten göttlichen Person des Heiligen Geistes artikuliert.

Trinität kann also nicht als eine Ableitung der Christologie charakterisiert werden. Eine derartige These wäre nur möglich, wenn der "Sohn Gottes" als nicht mit Gott identisch aufgefaßt würde. Aber dann ist die Rede von der Trinität nur noch als symbolisches Sprechen unter Verwendung einer ausgezeichneten Zahl zu verstehen.

637) Er muß die forma hominis annehmen, damit eine Inkarnation möglich ist!

Die Lösung der Theologie in der Frage der Einheit Gottes und seiner Trinität lautet: Es ist ein einziger Gott der Wesenheit nach, der in drei Personen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) existiert. Una essentia - tres personae⁶³⁸).

Die von der Theologie mit dieser Lösung aber nicht entschiedene Frage ist die, in welcher Weise die Einheit Gottes und die Trinität gleicherweise ausgesagt und verstanden werden können⁶³⁹).

Es ist wenig bzw. nichts damit gewonnen, in diesem Zusammenhang vom Mysterium zu sprechen und die Unauflösbarkeit eines Problems einzuwenden. Wissenschaftlich müßte als

638) Vgl. etwa DS 804. In diesem Kanon wird zugleich ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich um eine "Trinitas" und nicht um eine "Quaternitas" handelt. Es scheint also nicht so belanglos, wie man es gelegentlich bei modernen Theologen lesen kann, ob Gott in drei (oder beliebig vielen Personen) existiert. Vgl. auch etwa H. Küng, Christsein, a.a.O. 464 f: "Aber gerade die seit Urgedenken als ursprünglichste Einheit in Vielfalt faszinierende, für Religion, Mythos, Kunst und Literatur und selbst den Alltag ungemein wichtige Zahl 3 und die (von Rom und Griechenland bis Indien und China sich findende) Dreiergottheit sind offensichtlich alles andere als spezifisch christlich".

639) Damit hängt zusammen die - auch historisch - entscheidende Frage, wie die Position des Monotheismus, der schon im Alten Testament das Charakteristikum des Offenbarungsglaubens ist, mit der trinitarischen Auffassung des Neuen Testaments zu verbinden sei. Der Einwand der jüdischen Theologie gegen den Ditheismus bzw. Tritheismus ist m.E. von christlicher Seite nicht gelöst, jedenfalls reflexiv nicht einsichtig gelöst.

Mindestforderung (und zwar einsichtig!) gezeigt werden, warum eine bzw. diese Frage nicht gelöst werden kann. Sonst erliegt man allzu leicht der Gefahr, die Grenzen des individuellen Erkennens zu verallgemeinern. Positiv ist zu sagen, daß, wenn das Absolute trinitarisch erscheint, es als absolute Erscheinung angenommen und erkannt werden muß. Sonst bliebe der trinitarische Glaube dem Verstehen so äußerlich und unzugänglich wie dem Blinden die Farbe. Historisch ist auf die bemerkenswerte Tatsache hinzuweisen, daß von der Offenbarung der Trinität ausgehend der positiv zu bewertende Versuch unternommen wurde, trinitarische Analogien als "vestigia trinitatis" zu entdecken. Grundsätzlich hat das Axiom, das diese Bemühung begründet und rechtfertigt, Augustinus formuliert: "Oportet igitur ut creatorem per ea quae facta sunt intellectum conspicientes, trinitatem intelligamus, cuius in creatura quomodo dignum est, apparet vestigium" 640).

K. Barth nennt als vorkommende Typen solcher Analogien in der Theologie die Natur, die Kultur, die Geschichte, die Religion und die Seele 641). Barth wird letztlich trotz einiger positiver Würdigung ("Der ... Eindruck ... ist doch unleugbar der, daß irgend etwas, wenn auch bald mehr bald weniger 'dran sein' muß an der Beziehung zwischen der Trinität und all den Dreiheiten, auf die wir da hingewiesen werden ... Es fragt sich nur: was?" 642)) auf Grund seines systematischen Ansatzes in der Leugnung der "Analogia entis" diesem theologischen Bemühen nicht gerecht 643).

640) De Trinitate, VI, 10.

641) KD, I, 1, 355 ff.

642) Ebd. 358.

643) Vgl. ebd. 360 ff.

Die merkwürdige Unsicherheit Barths in dem zitierten Wort rührt m.E. daher, daß die zentrale Analogie in der theologischen Argumentation eben doch nicht, jedenfalls nicht deutlich artikuliert wurde. Sonst müßte es in die Augen springen, was an der Beziehung der Trinität zu ihrem eigentlichen Analogon "dran" ist! Barth müßte sich dann freilich zu einer grundlegenden Korrektur seines systematischen Grundprinzips veranlaßt sehen.

Der allgemeine Fehler in den aufgewiesenen Analogien ist der, daß es sich um abgeleitete, mittelbare Analogien handelt. Darin ist Augustinus jedenfalls allen Theologen, die so verfahren, voraus, daß er die Analogien im Geist aufsucht. Der Geist selbst ist ja das Ebenbild Gottes und, da Gott trinitarisch ist, das trinitarische Ebenbild Gottes! "Wie lange, o Mensch, schweifst du durch die Schöpfung? Zu dir kehre zurück, dich betrachte, über dich rede! ... Wenn du in der Schöpfung suchst, so suche in dir selber!" 643a)

Die Einheit und Trinität zugleich zu präzisieren, bedeutet die Zulassung eines Widerspruchs, der auch in Gott nicht angenommen werden darf. Hilft man sich mit dem Hinweis, daß in der theologischen Aussage der Unterscheidungscharakter durch die Hinsicht auf die "essentia" und die "personae" angegeben werde, so müßte aufgezeigt werden, wie diese Unterscheidung von "essentia" und "personae" in Gott gewonnen wird und worin die Einheit in den unterschiedenen Hinsichten besteht 644).

643a) Augustinus, Sermo 52, c. 6 n. 17. Diese Stelle wird zitiert bei M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, Münster 1967, 197. Auf die behutsamen Interpretationen in diesem Buch sei besonders hingewiesen!

644) Wollte man diesen Einwand als Argument der "garrula logica" diskreditieren, so gerät man unvermeidlich in einen Panlogismus bzw. Pantheismus, in dem alles und nichts vom Absoluten prädisiert werden kann.

Man sieht, wie die wissenschaftliche Fragestellung, wird sie einmal zugelassen, mit innerer Notwendigkeit und Stringenz dazu zwingt, die absolute Einsicht zu suchen. Und das ist nicht etwa ein Manko der Wissenschaft, das man verdächtigen muß, das ist keine curiositas, sondern die aus der (prinzipiellen und konkreten) Offenbarung Gottes sich ergebende Forderung, Gott ganz zu lieben und ihn in dieser Liebe zugleich ganz zu erkennen. Fides quaerens atque (da das Suchen sinnvollerweise die reale Möglichkeit des Findens impliziert) inveniens intellectum!

Man muß hier - um einem entsprechenden Einwand zu begegnen - auch nicht befürchten, der Charakter des Mysteries werde etwa angetastet. Um im Bilde zu sprechen: Wenn man alle begrifflichen Bestimmungen, die wissenschaftlich möglich und notwendig sind, an einer Blume getroffen hat, hört die Blume auf, ihren zauberhaften Charakter zu verlieren? Keineswegs! Wenn man alle wissenschaftlich-reflexiv möglichen Aussagen über die Liebe gemacht hat, verliert die Liebe dadurch ihren Charakter des Mysteries?

Diese Position ist so zugleich ein eindeutiger Agnostizismus, mit dem wissenschaftlich bzw. theologisch nichts gewonnen ist. Man hat dann zwar einen lästigen Einwand auf die Seite gebracht, muß aber einen fatalen Tribut dafür entrichten. Wird der Widerspruch einmal zugelassen, wird überhaupt nichts mehr gesagt bzw. erkannt! H. Albert bemerkt mit Recht, daß "die Aufgabe des Prinzips der Widerspruchsfreiheit zugunsten eines oft 'dialektisch' genannten Denkens ... zwar in gewissen Fällen äußerst bequem sein" möge; sie mache aber "wie wir wissen, beliebige Konsequenzen ableitbar", bedeute "also gewissermaßen eine logische Katastrophe, da sie den Zusammenbruch jeder sinnvollen Argumentation" involviere: "Traktat über kritische Vernunft", Tübingen 1975, 105.

In der Liebe (und im Mysterium) ist nichts Irrationales 645).

Und gerade die Liebe ist es, von der und in der die eigentliche Erkenntnis möglich ist.

Der Verzicht auf die notwendige und gesollte Einsicht ist keine Tugend, sondern eher Indiz eines Glaubens, der seiner bzw. Gottes letztlich doch nicht ganz gewiß ist und von der Sorge beunruhigt sein mag, es könne letztlich doch etwas nicht stimmen 646).

645) Wer eine intellektuelle oder reflexive Ungeklärtheit zum Mysterium erhebt, der muß sich mit Recht den Vorwurf gefallen lassen, er wolle die wissenschaftliche Fragestellung abschneiden. Jedenfalls wird das Mysterium dann mystifiziert. Das Mysterium ist aber wesentlich Licht, nicht Dunkel! Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die interessante Bemerkung Hans Alberts, a.a.O., 114, A. 27. Der Vorwurf, der gegen den unbedachten und unkritischen Gebrauch spezifisch theologischer Termini erhoben wird, besteht m.E. zu Recht. Daß diese theologische Sprechweise dem Verdacht des "Immunisierungsversuches" unterzogen wird, indiziert, wie behutsam man verfahren sollte, wenn man dem Anspruch Wissenschaft zu treiben, entsprechen will. Und das heißt eben, Sachverhalte einsichtig zu machen, und nicht, sie der Einsicht - ohne Angabe von Gründen - zu entziehen! Ein Geheimnis muß mindestens als Geheimnis begriffen sein, um für jemanden ein Geheimnis zu sein. Sonst wäre es buchstäblich nicht oder nichts!

646) Historisch gesprochen sind natürlich die Einwände der "Wissenschaft" gegen den Glauben eine erhebliche und belastende Instanz. Es wäre aber ganz verkehrt, diese Einwände ernster zu nehmen, als sie es verdienen, und sich die entscheidende Waffe aus den Händen schlagen zu lassen. Das im Glauben als Gehorsam dem sich offenbarenden Gott gegenüber begründete Erkennen ist das wirkliche Erkennen. Und dieses Erkennen ermöglicht und fördert das über das primäre Erkennen hinausgehende reflexive, wissenschaftliche Erkennen, das nicht im Gegensatz oder gar Widerspruch zum primären Erkennen steht, sondern nach seinem Durchvollzug zur Einfachheit - um nicht zu sagen: zur Einfalt des - jetzt geklärten - Glaubenslebens zurückfindet.

Die Lösung der für die ratio bestehenden Fragen hebt den Charakter des Mysteriorums nicht auf. Im Gegenteil! Sie führt tiefer hinein! Wenn es anders wäre, wäre das Erkennen und vor allem das wissenschaftliche Erkennen das größte Übel, und man müßte eindringlich auf die fatalen Folgen hinweisen 647).

Vor einer solchen Konsequenz aber, die heute in manchen Kreisen der Kirche besonders naheliegt und die letztlich in einen Fideismus führt, der das Leben stranguliert, kann man nur warnen! Das Christentum wird unter dieser Voraussetzung unweigerlich zu einer provinziellen Religion verkehrt!

Um nun zur eigentlichen Fragestellung zurückzukommen: Wie ist die Einheit Gottes und die Trinität zu verstehen, ohne daß der Vorwurf des Widerspruches erhoben werden kann?

Um die Antwort auf diese Frage zu geben, muß ein wenig weiter ausgeholt werden 648).

-
- 647) Zweifellos liegt diese Tendenz in der Philosophie Jacobis, die den Gegensatz von Vernunft und Ratio bzw. Glauben (im Sinne Jacobis) und Wissenschaft nicht gelöst hat. Der von Jacobi praktizierte "Salto mortale" aus den bedrängenden wissenschaftlichen Fragen (Vgl. AA, III, 3, 244; Werke, IV (1), 59; 74; III, 43; IV (2), XL) ist keine Lösung in dieser Frage. Die Reflexion ist möglich, sie ist gesollt (denn die Wahrheit soll auch in der Reflexion Erkenntnis sein)! Also ist auch die Einheit von Glauben und Wissenschaft in echter Erkenntnis möglich.
- 648) Es sei angemerkt, daß diese systematische Fragestellung bei Fichte nicht erscheint. Aber die Lösung dieser Frage ist auf Grund der Prinzipien der Transzendentalphilosophie Fichtes möglich. Und darum geht es im Folgenden! Historisch sei auf die Ausführungen Fichtes in der sogenannten "Staatslehre" hingewiesen: SW, IV, 550 ff.

Die prinzipielle Form der (bloßen) Erscheinung, als Bewußtsein für sich, ist die Reflexivität. Ich bin mir meiner bewußt. Der Differenzierung von Subjekt (Ich) und Objekt (meiner) liegt notwendig eine Einheit zugrunde. Ohne diese (in intellektueller Anschauung erfaßte) Identität könnte es zu einem Ich kommen. Und diese Identität wird zugleich im Wissen und als Wissen gewußt.

Ebenso erscheint das Absolute als absoluter Wert in der Erscheinung als reflexiver Wille. Die Wahrheit tritt nicht als indifferenter Wille auf, sondern als Wille, der etwas Spezifisches will, und das Gegenteil wertneugierend ausschließt ⁶⁴⁹⁾.

Und zwar geht dieser wertimmanente Wille, der etwas will, zunächst auf sich selbst. Er ist bezogen auf sich selbst. Er will (als wahrer Wertwille) sich (als wahren Wertwillen) selbst. Wille ist als Wille und in der Form des Wollens auf sich bezogen. Material gesprochen: Wahrheit

649) Hier liegt der metaphysische Grund, der den weltanschaulichen Liberalismus einsichtig aufhebt. Übrigens muß auch der Liberalismus, nach dem alle weltanschaulichen Positionen zugleich Geltung haben und toleriert werden, notwendig insofern Absolutheitsanspruch erheben, als er die Position ablehnen muß, die den Liberalismus als Position ablehnt. Tut er das nicht, hebt er sich selbst auf. Das Beispiel der liberalistischen Demokratie, die natürlich notwendig das Prinzip des Rechtsstaates aufgeben muß, ist in diesem Zusammenhang illustrierend. Das hat Platon schon klar gesehen und formuliert: Staat, 562 a ff. Auch eine Kirche als sittliche Gemeinschaft von Individuen kann nur bestehen, wenn sie interessiert ist, die Grundsätze, deren sie ihre Existenz verdankt, zu vertreten und durchzusetzen. Sie bedarf also der Abgrenzung! Der Durchsetzung der Abgrenzung dient das Dogma. Zugleich ersieht man daran, daß echte Toleranz nur auf Grund einer eigenen Position geübt werden kann. Eigentlich ist sie nur in der Wahrheit möglich. Denn nur in der Wahrheit ist der Geist frei und wird gehalten, die andere Person nicht als Mittel

will sich selbst. In der ethischen Qualität des Wertes heißt das: Die Liebe will (in der Form des liebenden Willens) Liebe. Die Liebe liebt die Liebe bzw. sich selbst. Die Liebe bejaht oder will sich selbst. Die Liebe will die Liebe.

Nun ist in der prinzipiellen Offenbarung dieser materielle Wertwille zugleich gerichtet an eine formale, indifferente Freiheit, die sich in Freiheit und aus Freiheit dem materialen Wertwillen eröffnen soll. Wird der absolute Wert bejaht, so wird die spezifische Qualität des Wertes bejaht, deren Wille reflexiver Wille ist. Da dieser materiale Wille Liebe wollende Liebe ist, so muß die Formalfreiheit eine Liebe wollen, die ihrerseits die Liebe will.

Nun kann der Geist als bloßes Individuum aber nicht eine Liebe wollen, die ihrerseits Liebe will. Er kann allenfalls lieben, aber er kann nicht eine Liebe wollen, die ihrerseits (freie) Liebe will, weil es dazu eines zweiten freien Willens bedürfte. Das Individuum ist nur bezogen auf sich als freies Wollen. Es soll aber etwas wollen, was seinerseits als freier Wille (Liebe) will. Es soll als Wille bezogen sein auf ein Wollen, das seinerseits bezogen ist auf das erste Wollen. Beide Willen sollen sich gegenseitig wollen als Wille, der die Liebe will. Der sittliche Wille kann sich also in einfacher Potenz als sittlicher Wille gar nicht realisieren.

"Der sittliche Wert erfordert demnach eine Wirklichkeit, in der das Ich des Bewußtseins zur Interperson schematisiert ist ⁶⁵⁰⁾.

zu betrachten, sondern als Selbstwert zu achten. Jede andere Position muß die andere Person in ihrem Wert relativieren und sie politisch und geistig-moralisch unterwerfen.

650) R. Lauth, Ethik, a.a.O., 67. Vgl. ebd. 38 die Analyse der Reflexivität des sittlichen Wertes.

Aus diesem Sachverhalt, der abgeleitet ist aus der immanenten Qualität des absoluten Wertes, ergibt sich die einsichtige Begründung der Interpersonalität und der Theorie der Interpersonalität. Die Person kann demnach nur als auf die andere Person bezogene Realität gedacht werden.

"Eine Person ist eine vernünftige Freiheit, die durch eine andere vernünftige Freiheit ermöglicht, eingegrenzt und vollendungsfähig wird" 651).

-
- 651) R. Lauth, ebd. 67. Hier sei auch auf die erkenntnistheoretische Begründung der Interpersonalität als Bewußtseinskonstitutivum hingewiesen: ebd. 67 ff. Die Interpersonaltheorie als philosophische Disziplin ist zum ersten Mal von Fichte konzipiert und in ihrer wesentlichen Bedeutung erfaßt worden. Bereits in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" ist in der Konzeption des Ich die grundlegende Bedeutung des (interpersonal funktionierenden) Anstoßes berücksichtigt, der das auf das Unendliche gehende Ich begrenzt (vgl. AA, I, 2, 355 ff). Dieser Anstoß kann nicht eine einfache Gegebenheit sein, die das Ich nur determiniert. Er kann auch nicht auf eine bloße Freiheit zurückgehen. Es muß sich um eine Gegebenheit handeln, die das Ich weder ausschließlich determiniert noch ausschließlich Freiheit ist. Dieser Anstoß ist der durch die interpersonale Beziehung vermittelte bzw. in ihr ergehende Aufruf! Oder wie Fichte in der Einleitung zur "Grundlage des Naturrechts" definiert: Es handelt sich um ein "Bestimmtsein des Subjektes zur Selbstbestimmung" (SW, III, 33), um eine Andetermination, die das Subjekt zur freien Selbstbestimmung frei läßt. Erst durch diesen Aufruf ist der bewußtseinskonstitutive Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit eröffnet, durch den das Ich sich als Freiheit konzipieren kann, sich einem Du als anderem Ich und einer Außenwelt, in der zugleich beide als leibliche Bestimmtheiten erscheinen, entgegensetzen kann. An dieser Stelle wird auch die unaufhebbare Bedeutung des Leibes und der Außenwelt, die Bedingungen der Möglichkeit der Interpersonalität darstellen, sichtbar. Die endliche Vernunft ist nur als individuierte möglich. Die Individuation wiederum ist nur durch den Anstoß möglich, dessen determinierendes Moment Leib- und - als Medium der

Diese Realität ist einerseits Bedingung der Möglichkeit der Individualität und andererseits zugleich deren Grenze. Würde man allein diese Momente der interpersonalen Relation sehen, so wäre das Ich zwischen der Bejahung seiner durch die Interpersonalität ermöglichten Existenz und der Negation dieser Interpersonalität, die die wesentliche Grenze des Ich darstellt, hin und her gerissen⁶⁵²⁾.

Es könnte die Interpersonalität nicht bejahen, weil sie die Grenze des Individuums ist. Es könnte sie nicht (jedenfalls nicht total) negieren, weil die Interpersonalität die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz als Individuum ist.

Entscheidend für die interpersonale Relation - und dieser Aspekt führt über die angegebene Dialektik hinaus - ist aber die in ihr und mit ihr immer als Möglichkeit gesetzte Vollendung in der Einheit der beiden Willen⁶⁵³⁾.

Beziehung von Leib zu Leib - die Außenwelt voraussetzt.

652) Man vergleiche zu dieser Spannung die Dialektik des Herr-Knecht-Verhältnisses, das Hegel in der "Phänomenologie des Geistes", a.a.O., 141-150 darstellt. Noch einseitiger ist die Position Sartres, der das Ich immer als das von dem Anderen unterworfenen Subjekt darstellt. Das Ich ist Objekt des Anderen. Vgl. "Das Sein und das Nichts" a.a.O., 338 ff. In der Konsequenz, die in dieser Position liegt, kann Sartre sagen: "Die Hölle, das sind die Anderen"; zitiert nach G.G. Hana, Freiheit und Person, München 1965, 74. Die ursprüngliche Einheit der interpersonalen Beziehung in der sittlichen Liebe kennen beide Philosophen überhaupt nicht, da der sittliche Wert im Grundansatz jeweils keine Anerkennung und Beachtung findet.

653) Leider wird diese mögliche Vollendung des Individuums viel zu wenig und zu selten gesehen. Philosophisch ist sie in der Regel übersehen, weil man das interpersonale Verhältnis einseitig und bevorzugt in seinen negativen Charakteren betrachtet. Der aber

Diese Vollendung des einen Individuums durch das andere und des anderen durch das erste wird nämlich in der interpersonalen Beziehung durch das Erscheinen des sittlichen Wertes eröffnet. Die Realität dieser Vollendung gelingt im Falle der Bejahung des sittlichen Wertes durch die eine und durch die andere Person. In diesem Fall der positiven Annahme des sittlichen Wertes will die erste Person das, was auch die zweite Person will: sittliche Liebe wollende Liebe. Beide vollenden sich im gemeinsamen Wollen des sittlich Gesollten. Die eine Person ist nicht mehr die Grenze der Individualität bzw. deren Negation, sondern ihre Erfüllung. Beide einen sich in der Einheit der materialen Liebe ⁶⁵⁴⁾.

In der konkreten Offenbarung erscheint der reflexive materiale Wert der Liebe als das konkret erscheinende Urbild der interpersonalen Relation. Die konkrete Offenbarung kann als Offenbarung der konkreten Liebe sich nur personal manifestieren und, da die Materialität des sittlichen Wertes nicht Liebe in einfacher Potenz ist, sondern Liebe im reflexiven Sinne (Liebe wollende Liebe) ist, muß sie sich als interpersonale Liebe manifestieren. Die Reflexivität des prinzipiellen materialen Wertes ist dabei der für die Erkenntnis der trinitarisch sich offenbarenden konkreten Liebe eigentliche und zureichende vernünftige Grund ⁶⁵⁵⁾.

vorzüglich interessante und viel entscheidendere Fall ist aber die positive Seite in der Vollendung der Liebe.

654) Auch diese Einheit ist wiederum eine Einheit des Aktes, keine substanzhafte Einheit im realistischen Sinne. Faktisch sind die beiden Personen weiterhin (*naturae rationabilis*) *individuae substantiae*. Dem wertmäßigen Wollen nach sind sie die höchstmögliche Realität der Einheit.

655) Man sieht, daß die Trinität der Personen also keineswegs eine bloß zufällige historische oder einge-

An dieser Stelle zeigt sich die Genialität des augusti-
nischen Gedankens, daß die Gottebenbildlichkeit des Men-
schen, da Gott sich in drei Personen in Relationen of-
fenbart, sich trinitarisch entfalten und darstellen las-
sen müsse. Aus diesem Gedanken der trinitarischen Eben-
bildlichkeit entspringen die Bemühungen um die Auffin-
dung der "vestigia trinitatis" im geschaffenen Bereich
und vor allem im Menschen selbst ⁶⁵⁶).

Auch hierin ist Augustinus späteren theologischen Ver-
suchen überlegen, daß er die "vestigia" vor allem im
Menschen als dem Ebenbild Gottes aufsucht ⁶⁵⁷).

bildete Annahme ist. Es ist also absurd, anzunehmen,
an die Stelle der drei Personen könnten auch vier
oder beliebig viele Personen treten. Man kann si-
cher sein, daß die Vertreter derartiger Hypothesen
das Spezifikum des christlichen Glaubens gar nicht
erfaßt haben, sondern ihn lediglich historisch
nehmen. Die Gottesvorstellung der christlichen Of-
fenbarung ist die wahrhafte und als solche auch wahr-
haft einsehbare Gottesvorstellung. Nur in ihr er-
scheint Gott als lebendiger Gott und dieser leben-
dige Gott als wahrhafte Liebe. Und dieser Offenba-
rungsanspruch ist ursprünglich und reflexiv als wahr
einzusehen. Wenn es nicht so wäre, dann wäre in der
Tat die Trias der Personen völlig uninteressant und
beliebig austauschbar. Aber die Manifestation des
absoluten Geistes als Liebe ist nur als interperso-
nale Manifestation - und in ihr - als Beziehung von
Person zu Person in der (personal verstandenen) Ein-
heit der Liebe möglich. Der Wille, in der die Liebe
der ersten Person sich auf die zweite und die der
zweiten sich auf die erste bezieht, ist selbst Lie-
be. Als Wechselliebe ist sie das Band der Liebe der
zwei Personen.

656) Vgl. dazu M. Schmaus, Die psychologische Trinitäts-
lehre des Heiligen Augustinus, a.a.O., 225 ff;

657) Dieser Gedanke beruht auf der Unmittelbarkeit der
Beziehung des endlichen Vernunftwesens zu Gott. Die-
ser Gedanke ist leider in der Theologie - ja be-
reits bei Augustinus - nicht durchgängig erhalten
geblieben. Gibt man ihn auf, so ist sowohl der
Schöpfungsgedanke wie der Offenbarungsgedanke und
damit auch die Einheit von Schöpfung und Offenba-

Die Defizienz der augustinischen Entfaltungen der trinitarischen Ebenbildlichkeit des endlichen Wesens liegen aber darin, daß Augustinus die Analogie in ontischen Einzelmomenten des Individuums sucht und zu finden glaubt. Daher rührt der Eindruck, daß es sich letztlich doch nicht um Nachweise handelt, die den Charakter der Stringenz zu beanspruchen vermögen. K. Barth hat sicher recht, wenn er bemerkt, daß manches an diesen (und den) Bemühungen (späterer Theologen) den heutigen Leser als "spielerisch" berührt ⁶⁵⁸).

Die trinitarische Gottebenbildlichkeit kann aber stringent nachgewiesen und eingesehen werden, wenn die Person nicht als Individuum ⁶⁵⁹), sondern als Glied der inter-personalen Beziehung verstanden wird. Dann ist nicht die Person als Individuum, sondern die Interperson die eigentliche Entsprechung zur göttlichen Trinität.

rung preisgegeben. Die Folgerungen, die sich für die Beobachtung des ersten Gebotes aus diesem Fehlansatz ergeben, liegen auf der Hand.

658) Kirchliche Dogmatik, a.a.O., I, 1, 358.

659) Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie hat sich - wie man an diesem Punkte besonders eindrucksvoll sieht und zeigen kann - die aus dem griechischen Intellektualismus kommende Auffassung des Menschen als einer Monade zu eigen gemacht. Die Definition der Person bei Boethius ("Persona est naturae rationalis individua substantia", Liber de Persona et duabus naturis contra Entychen et Nestorium, c. III; PL 64, 1343) markiert diese Auffassung geradezu klassisch. Bis zur Monadologie Leibniz' (die Monaden haben nach ihm bekanntlich keine Fenster!) läßt sich dieser Solipsismus verfolgen. Der entscheidende Grund ist der, daß man die Freiheit als das Menschen spezifisch von der toten Sache Unterscheidende ignoriert hat. Deshalb konnte auch die Berücksichtigung der "rationabilitas" keine durchgreifende Wirkung finden. In der Definition des Menschen als "animal rationale" erscheint die "animalitas" als das generelle, die rationalitas le-

Dabei kann man, wenn man will, die philosophische Struktur der Interpersonalität als formale Ebenbildlichkeit und den konkreten Liebesschluß von zwei Personen als eigentlich reale oder materiale trinitarische Ebenbildlichkeit charakterisieren. Es ist aber auf jeden Fall hervorzuheben, daß auf die materiale Ebenbildlichkeit alles ankommt. Die formale Interpersonalität ist lediglich die transzendente Bedingung der Möglichkeit der realen Liebesbeziehung ⁶⁶⁰).

Diese formale Interpersonalität vermag sogar nur in und aus der material erfüllten konkreten Liebe erkannt und aus ihr als reflexive Einsicht der Bedingung ihrer Möglichkeit erkannt zu werden.

Es ist also in concreto gar nicht zu leugnen, daß die Offenbarung der Trinität Gottes hier vorausgesetzt wird. Erst in der durch sie ermöglichten Liebe wird die Liebe (in der Interpersonalität) als Abbild der urbildlichen trinitarischen Beziehung der göttlichen Personen zuein-

diglich als das spezifizierende Moment. Der generelle Unterschied, den die rationalitas (mit ihrem Proprium: der Gottbeziehung) gegenüber der Sache und dem Tier darstellt, ist damit gerade eingegeben worden. Vgl. dazu die Anmerkung Fr.H. Jacobis: "Daß der Mensch von dem Thiere, daß die Vernunft von dem Verstande - nicht der Art sondern nur der Stufe nach, nicht qualitativ sondern blos quantitativ, unterschieden sey: ist im Grunde die Meynung aller Nichtplatonischen Philosophen gewesen, von Aristoteles bis auf Kant, wie sehr auch ihre Lehrgebäude übrigens von einander abweichen, ja wohl scheinbar bis auf den Grund einander entgegen^{setzt} seyn mögen". Fr.H. Jacobi, Werke, II, 28. Die erkenntnistheoretische Frage, wie man eine Freiheit (den anderen Menschen) erkennen kann, ist gegenüber der vorrangig interessierenden Frage, wie man Sachen erkennt, unterlassen worden. An all diesen Zusammenhängen vermag man die grundlegenden geistigen Interessen und Wertungen zu ersehen, die in der Geschichte dominierten und ihren Beitrag zur "Gottesfinsternis" geleistet haben.

660) Theologisch gesprochen könnte man sagen: Die Schöp-

ander erfaßbar⁶⁶¹⁾.

Aber hier gilt wiederum, daß dieser Hinweis keine Beeinträchtigung des Erkenntnischarakters darstellt. Die Erkenntnis wird in der Offenbarung der Liebe und deren Annahme im Individuum als Erkenntnis vollzogen. Die Erkenntnisdignität wird aber nicht durch das Individuum sozusagen konstituiert. *Ratiocinatio non facit, sed invenit cognitionem!*

Jedenfalls wird durch diese Entsprechung in der inter-personalen Relation der Liebe zwischen den drei göttlichen Personen als dem Urbild und ihrem abbildlichen Vollzug in der Liebe der endlichen Personen die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Vernunftwesens als des trinitarischen Bildes Gottes erkennbar.

Hier liegt die Antwort auf die von Barth gestellte Frage, was eigentlich an der Beziehung zwischen der Trinität und den Dreiheiten als "*vestigia trinitatis*" "dran" sei.

Nur in der aufgewiesenen Entsprechung hat die Ebenbildlichkeit einen unmittelbaren und ursprünglichen Sinn, und ist dieser Sinn ursprünglich einsehbar.

Die konkrete Offenbarung ermöglicht dabei dem Vernunftwesen eine über seine eigenen Energien hinausgehende Liebe. Denn in der konkreten Beziehung zur unmittelbar

funksrealität, die auch hier durch die Sünde nicht total aufgehoben ist, ist das Substrat, das vorausgesetzt werden muß, damit die materiale Erfüllung in der Liebe möglich ist.

661) Darin wird ersichtbar, daß mit der Offenbarung der Liebe und ihrer Annahme auch eine potenzierte Form des Erkennens eröffnet wird, die dem natürlichen Erkennen des Individuums vor bzw. außerhalb der Offenbarung nicht zugänglich ist.

erscheinenden Person Gottes, in dieser konkreten Liebe und aus ihr ist auch eine unendlich intensivere Form der endlichen interpersonalen Beziehung möglich und gesollt 662).

Die endliche interpersonale Beziehung kann so selbst Liebe im qualifizierten absoluten Sinn werden, in der Gott erfahren wird. Aber freilich hat diese Liebe ihre absolute Qualität als Liebe nur in und aus der Liebe Gottes 663).

Es ist deshalb darauf hinzuweisen, daß die Absolutheit Gottes auch in seiner Schöpfung bzw. seinem Abbild durchaus erhalten bleibt. Aus sich (in einem absoluten Sinne verstanden) vermag die endliche Person und Interperson die ursprüngliche Einheit nicht zu erreichen. Die aus sich lebende Person und Interperson scheitert gerade in ihrer Einigung und ihrer Bemühung um die Fülle des

662) Daraus ergibt sich die Einheit von Gottesliebe und Menschenliebe. In der Realität der Liebe ist diese Differenzierung, die ja lediglich eine gedankliche Unterscheidung ist, überhaupt sinnlos. Es gibt dann lediglich noch die Einheit der Liebe bzw. die Liebe der Liebe.

663) Hier muß die notwendige Abgrenzung gegenüber einem "theologischen" Humanismus erfolgen, der die Beziehung von endlichen Personen als göttlich deklariert, Gott zur zwischenmenschlichen Beziehung depotenziert. Der geistige Vater dieser These ist in der Nachfolge Hegels Feuerbach, der durch allerlei dialektische Tricks zu dem Ergebnis kommt, der Mensch (die menschliche Liebe) sei Gott, nicht Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, sondern der Mensch Gott nach seinem eigenen Bilde. Es handelt sich hier um eine nachchristliche Interpretation bzw. Uminterpretation des Glaubens, in dem nur die litterae noch darauf verweisen, in welchem Zusammenhang sie ursprünglich einmal standen.

Lebens. Die Position Sartres kann als klassischer Beleg hier die (historische) Bestätigung darstellen.

Die Absolutheit der Qualität der Liebe, in der und durch die die materiale Abbildlichkeit in der interpersonalen endlichen Liebe möglich ist, verbietet auch, diese Liebe als geschlechtliche Liebe zu verstehen 664).

Andererseits ist ebenso der heute besonders naheliegende theologische Versuch abzuweisen, der in der Annahme, die trinitarischen göttlichen Personen seien in ihrer Beziehung als geschlechtliche Bestimmtheiten zu verstehen, besteht.

Beide Ansätze projizieren ein endliches Verhältnis und zwar ein defizientes, in dem das Spezifikum der absoluten Liebe nicht erscheint, als absolut.

Es handelt sich in der Qualität der Liebe um eine metaphysische Qualität, die nur in der bedingungslosen und uneingeschränkten Annahme ihrer selbst vollzogen werden kann. Mit diesem Hinweis ist auch der Einwand Barths widerlegt, es gehe bei dem Nachweis der "vestigia trinitatis" um etwas ganz anderes:

"Vestigia trinitatis in creatura sagte man und meinte doch vielleicht eigentlich vielmehr so etwas wie vestigia creaturae in trinitate ..." 665)

664) Um einem heute üblichen Mißverständnis vorzubeugen, sei angemerkt, daß die geschlechtliche Beziehung durchaus keine Liebe sein muß. Sie kann - im Fall der Liebe - in diese Liebe integriert werden und ist so eine besonders geadelte Beziehung.

665) K D, I, 1, a.a.O., 360; vgl. auch die auf den folgenden Seiten formulierten Bedenken ("Gefährliche Profanation des Heiligen": ebd. 361; "Jener Eindruck des Spielerischen, ja Frivolen": ebd. 363).

Die Absolutheit Gottes ist auch auf einem anderen Wege zu erweisen.

In der endlichen interpersonalen Relation ist die Einheit und die in ihr mögliche Erfüllung immer gefährdet, da die Personen faktisch weiter Individuen bleiben, die sich in der Zeit zu realisieren haben. Faktisch sind die Prinzipien des Willens der zwei Personen also weiterhin nicht identisch, sondern verschieden. Daher rührt die ständig lauende Gefahr, daß die Einheit der Liebe zerbricht bzw. zerbrechen kann. Nur die höchste Wachsamkeit, Konzentration und die energische Attention darauf, in der Liebe bleiben zu wollen, vermöchte, sofern diese Anstrengung auf beiden Seiten geschieht, die Liebe dauernd zu realisieren.

In Gott sind die drei Personen aber nicht voneinander getrennt, sondern gerade eine Einheit in der Einheit des Wesens. Nichts vermag - sei es von außen, was gar nicht angenommen werden kann, weil es eine Einwirkung von außen auf Gott nicht geben kann, noch vom inneren Wollen, was nicht angenommen werden soll bzw. darf, weil Gott unzeitlich reiner Wille (reine Liebe) ist, in dem keine Abweichung von seinem Wollen, keine sittliche Defizienz auftritt - die Einheit des Wesens der Liebe zu tangieren.

Um nun zu der Frage, wie die Einheit Gottes und die Trinität der göttlichen Personen zugleich anzunehmen ist, zu kommen, sei darauf hingewiesen, daß die Vorstellung Gottes als Einheit dem Wesen nach und als Trinität der Personen dem realen Gehalt nach identisch sein muß. Es kann in Gott gerade keine reale Differenz zwischen seinem Wesen und der Trinität der Personen angenommen werden. Also muß die hier zur Rede stehende Differenzierung durch die Art der Hinsicht begründet sein. Die Einheit des Wesens muß ebenso wie die Trinität der göttlichen

Personen Liebe sein. Auch wenn die konkrete Fülle des Lebens Gottes nicht ausgeschöpft werden kann, sein Sein nicht umfassend erfaßt werden kann, so kann und muß doch gesagt werden, daß die Einheit des Wesens Gottes nichts von der Trinität der göttlichen Personen realiter Verschiedenes sein kann. Sonst müßte in Gott eine Verschiedenheit des Seins angenommen werden, was undenkbar ist ⁶⁶⁶).

Wie schon angedeutet, muß die Differenzierung, wenn ein Widerspruch in Gott vermieden werden soll, durch die Art der Hinsicht begründet sein.

So ist es m.E. tatsächlich! Die Differenzierung ist begründet durch die Unterscheidung Gottes, insofern er sich offenbart (und er kann - wie gezeigt - sich als Liebe nur personal offenbaren!) und insofern das Sein Gottes in sich betrachtet wird. Die Offenbarung Gottes in drei Personen ist nicht etwa Schein - wie der Modalismus annimmt, nachdem es sich in der Offenbarung in drei Personen bloß um Modi der Einheit Gottes handelte -, sondern wahrhafte Erscheinung der Liebe Gottes. Allein in der Trinität der Personen ist eine Inkarnation Gottes und die Anteilgabe der göttlichen Liebe an den endlichen Adressaten möglich. Aber unabhängig von dieser Offenbarung der Liebe in den drei Personen ist die Liebe in

666) Die Wahrheit, die ich als wahr erkenne, das Licht, das ich einsehe, müßte dann von dem Licht in sich realiter verschieden sein. Dann ergäbe sich aber die unlösbare Aporie, woher ich denn von dieser Differenz weiß, bzw., wie ich von ihr wissen kann, denn sie wird ja im Wissen angesetzt und muß also doch als Wissen gewußt sein. Wenn aber eine reale Differenz besteht, darf ich gar nicht um diese Differenz wissen können.

sich absolute Einheit, die unverletzbar, unaufhebbar, unzeitlich absolut ist.

Die Trinität ist so aus der $\epsilon\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\acute{\iota}$ des göttlichen Willens zur Offenbarung seiner Liebe zu verstehen und ist in diesem Sinne als "ökonomische" Trinität zu charakterisieren ⁶⁶⁷⁾.

Unabhängig von dieser Offenbarung der Trinität seiner Liebe bleibt Gott aber in sich absolute Einheit.

Wie die Trinität der Personen und die Einheit des Wesens identisch sein können, ist m.E. auch intelligierend zu erfassen. In der Wesenseinheit Gottes sind nämlich die drei Personen als jede dasselbe wollend eins. Jede will Liebe wollende Liebe. Was in der ökonomischen Trinität als Relation der drei Personen zueinander erscheint, ist in der Einheit des Wesens eine ungeschiedene Willenseinheit, reiner Lichtakt, absolute Liebe. Insofern in der Offenbarung Gottes in der Trinität die gleiche absolute Qualität der Liebe in Erscheinung tritt, die Gott in sich ist, muß mit vollem Recht die Einheit von Trinität und dem göttlichen Wesen behauptet werden. Gott in sich ist nicht different von seiner Erscheinung! Insofern er in der Offenbarung als Liebe erscheint, erscheint diese Liebe als personale Liebe, d.h. in inter-

667) Wenn man in der Theologie neben der ökonomischen Trinität von der immanenten Trinität spricht, was durchaus möglich ist, so verschiebt sich die Frage nach der Beziehung der Trinität der Personen zur Einheit des Wesens Gottes um eine Stufe. Das wissenschaftliche Desiderat, den Unterscheidungsgesichtspunkt zu bestimmen und die Einheit des Wesens Gottes unabhängig von der Trinität der Personen einsichtig zu machen, bleibt auch dann gleicherweise bestehen. Vor allem darf man den Gedanken der Einheit Gottes nicht vernachlässigen, der ein genuin christlicher Gedanke ist. An ihm hängt der Monotheismus der christlichen Offenbarung, die dem Jahwismus des Alten Testaments entspricht, ihn sogar noch radikaler vertritt.

personaler Relation, die notwendig ist, damit die Liebe sich als Liebe manifestieren kann.

Die absolute Liebe - Gott in sich - tritt nämlich in der Offenbarung der Liebe, die ja zugleich die Liebe einem Adressaten eröffnen soll, aus sich heraus, um sich diesem Adressaten mitteilen zu können. Die Liebe muß also nicht nur interpersonal in der Geschichte begegnen, sondern sie muß sich auch dem inneren Wollen der endlichen Person einen, denn sonst könnte diese die absolute Liebe nicht (in der Form absoluter Liebe) erwidern. Interpersonal-geschichtliche Erscheinung und Geistbegnadung sind so die durch die Auffaltung der Einheit der Liebe Gottes zur Trinität ermöglichte und die endliche Person in die trinitarische Relation der Liebe aufnehmende Offenbarungsweise der Liebe Gottes.

Jetzt wird verständlich, warum die Trinität so zentral die christliche Gottesvorstellung zum Ausdruck bringt. Denn Gott ist einem Wesen nach Liebe und diese Liebe ist ihrem Wesen nach offenbarende, sich mitteilende Liebe: amor est diffusivus sui! Insofern muß sowohl die Trinität wie die Einheit der Liebe ausgesagt werden, um ihre Absolutheit und die in ihrem Wesenscharakter liegende diffusio zu wahren.

Freilich ist diese Aussage von dem inneren Wesen der Liebe als Mitteilung ihrer selbst ermöglicht von einem absoluten Faktum her, das man nicht (und niemals!) deduzieren kann: dem geschichtlichen Ereignis der Inkarnation und Geistsendung, von dem her diese Einsicht für das indivi-

Da in der Theologie heute die wesentlichen Grundfragen immer weniger beachtet zu werden scheinen, hat man die Frage nach der Einheit Gottes und der Trinität der Personen leider mehr oder weniger vernachlässigt.

duelle Erkennen eröffnet ist.

Gott mußte sich nicht offenbaren, obwohl, wenn er sich offenbart, diese Offenbarung seiner selbst als seinem Wesen entsprechend eingesehen werden kann. Aber zwischen Gott und seiner Offenbarung liegt ein Hiatt, der prinzipiell nicht überwindbar ist ⁶⁶⁸⁾, von dem sogar eingesehen werden kann, daß er und warum er prinzipiell nicht einsehbar ist.

Gott ist in sich absolute Einheit, absolute Identität, die keinen Gegensatz und nichts außer sich hat oder eines anderen bedarf. Es ist nicht einmal ein "Schatten" oder Einheit außer Gott anzunehmen, auch nicht eine reine Potentialität, das "Vielfache", das Teilhard in seiner Einigungsmetaphysik ansetzt, um das Absolute und die Schöpfung der (absoluten) Gesetzmäßigkeit des Einigungsprozesses zu unterwerfen ⁶⁶⁹⁾.

668) Man kann den Sinn der Offenbarung, wenn sie wirklich geschieht, einsehen. Man kann einsehen, warum Gott sich manifestierte. Nämlich: um seine Liebe mitzuteilen. Man kann aber nicht deduzieren, daß er sich mitteilen mußte. Denn dann wird das Grund-Folge-Gesetz als Notwendigkeit zum absoluten Prinzip erhoben und die frei sich begründende und rechtfertigende Qualität der Liebe wird eliminiert und aufgehoben.

669) Dazu vergleiche man besonders die Schrift "Comment je vois" (1948) in ihrem metaphysischen Teil: Teilhard de Chardin, Oeuvres XI, Les directions de l'avenir, Paris 1973, 207 ff; bes. 209 f. Es ist gar kein Zufall, daß in den scheinbar hochwissenschaftlichen Abhandlungen uralte Mythologeme ihre Renaissance feiern. Tatsächlich handelt es sich um eine irrationale, weder begründete noch einsehbare Konzeption, die wissenschaftlich unhaltbar ist.

Gott eint sich nicht, weil er keinen Gegensatz in sich hat. Er ist absolute Einheit; die Akteinheit der materialen Liebe, die - unbeschadet der Offenbarung seiner Liebe in der Trinität - in sich vollendet und erfüllt ist. Bezeichnenderweise benutzen Autoren wie Schelling und Hegel ⁶⁷⁰⁾ nämlich gerade die theologische Trinitätskonzeption, um das philosophische Konzept des Grundfolge Prinzips im Wechsel an ihr zu verifizieren bzw. sie als (scheinbare) Bestätigung der eigenen völlig anders gearteten philosophischen Konzeption vorzuführen.

Die Konzeption Fichtes geht in ihren Prinzipien wie in ihrer Ausführung darauf hinaus, die Absolutheit des Absoluten durchgängig philosophisch durchzusetzen. Der von ihm zu Recht erhobene Einwand, daß das Absolute sowohl in der Philosophie wie weitgehend in der Theologie depotenziert sei, daß in ihnen vielmehr nur das endliche Sein absolut projiziert werde und deshalb als Resultat ein toter Gott erscheine, sollte gerade auf die grundlegende Differenz zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung aufmerksam machen und in der Synthese von Absolutem und der in ihm bewährten Erscheinung zugleich eine echte Erkenntnislehre und eine wahrhafte Sittlichkeit begründen.

670) In dieser genealogischen Linie steht auch Teilhard. Alle drei ignorieren die absolute Einheit Gottes. Deshalb können sie - von der trinitarischen Differenzierung ausgehend - im dialektischen Verfahren die Realität als prozesshaft sich entwickelnde Wirklichkeit (scheinbar) gesetzmäßig ableiten. Daß in der Eschatologie dieser Konzeptionen der Gerichtsgedanke verlorenggeht, ist eine letzte Auswirkung des angesetzten Prinzips. Am Ende der Geschichte steht das "Reich des Geistes" und die immanente Vollendung. Vgl. zu diesem Zusammenhang die interessante Arbeit von K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theo-

Nur auf diese Weise ist der grundlegende biblische Satz, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, wissenschaftlich einsichtig zu machen und gegen die Theoreme und Ideologien, nach deren letztem Grundsatz der Mensch es ist, der sich Gott nach seinem Bilde erschafft, in einem rational geklärten Leben und im lebendigen Wissen wirksam zu vertreten.

logischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953, 55-61, 190-195.

Als Absolutes erscheint dann die Moira oder das Fatum, das keine Freiheit, Vorsehung und Liebe kennt bzw. zuläßt.

